الله

في الرؤية القرآنية

الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي

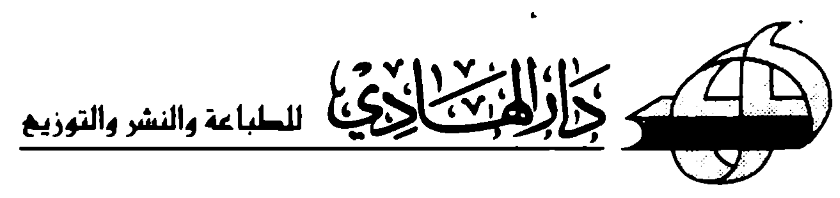
دار الهادي



الله
في الرؤية القرآنية

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

اللّـه

في الرؤية القرآنية

الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي

ترجمة

لجنة الهدى





كلمة شكر

نتوجّه بالشكر للسيد علي الموسوي على ترجمته لهذا الكتاب القيّم وللسيد موسى قصير على تدقيقه ومراجعته له، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يوفقنا دوماً لاختيار الكتب المفيدة، وأن يوفَق القارىء العزيز لحسن الاختيار والحمد للّه ربّ العالمين.

لجنة الهدى

تمهيد

بسمه تعالىٰ

«الله في الرؤية القرآنية» أحد المؤلفات المعدودة التي جاد بها قلم آية الله الشهيد الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي. فعمره القصير نسبياً، والمشاكل الكثيرة المتمثلة في التخطيط للتحرك الاجتماعي وتنظيمه، والمشاركة الفعالة في العمل من أجل إنجاح الثورة الإسلامية، والتأسيس لدعائم النظام الإسلامي؛ لم تترك له وقتاً لتسجيل تجاربه، وتنظيم الموضوعات الكثيرة التي هي حصاد سنين من البحث والدراسات الجادة في المعارف الدينية.

ولهذا السبب بقيت معظم آثار ذلك المفكر البعيد الغور، على شكل أحاديث غير مدوّنة وموضوعات أو ملاحظات أولية.

الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارىء هو رسالة لنيل الدكتوراه، وقد نشرت بصورتها الحاضرة أيام حياته.

والتوسع في عرض تأريخ هذا الأثر الثر، أجدر بحياة المؤلف ـ التي هي حالياً قيد التدوين ـ غير أنه يبدو من الضروري الإشارة المجملة إلى المراحل التي قطعها:

نال الشهيد بهشتي مع نهاية العام الدراسي (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) درجة خبير في الفلسفة الاسلامية، من كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران (كلية المعقول والمنقول سابقاً أو الفلسفة والشريعة). حملت رسالته آنذاك عنوان : «دراسة حول بساطة الجسم أو تركيبه» وقد أشرف على إعدادها، المرحوم الاستاذ محمود شهابي، وشارك في مناقشتها إلى جانب المرحومين: راشد والهي قمشئي. وفي عام ٥٦، تقدم الدكتور بهشتي لدراسة الدكتوراه في نفس الفرع، وتخرّج منها عام ٥٩... بيد أن الإعداد لرسالة الدكتوراه، تقارن مع طوفان الأحداث والأزمات السياسية والاجتماعية التي عاشتها إيران في تلك السنين، ومساهمته الفعّالة في نهضة الشعب الإيراني المسلم، ولهذا فقد حرم عملياً من إنجاز رسالته. وفي عام ٦٤، وتزامناً مع اعتقال مجموعة من رفاق دربه ومسيرته الجهادية، واستشارة مراجع الدين والأصدقاء وزملائه في ميدان العلم والفكر، انعقد الرأي على ضرورة توجهه إلى ألمانيا، للتصدي لإدارة المركز الإسلامي في هامبورغ... وقد ذهب بالفعل، حيث تواصل وجوده الفاعل هناك حتى عام ١٩٧٠.

وفي ذلك العام، عاد إلى إيران، ليتابع مرة أخرىٰ الإعداد لرسالة الدكتوراه التي اختار لها عنوان: «قضايا ما بعد الطبيعة في القرآن» وقد تمت بإشراف المرحوم الأستاذ شهابي.

وفي الحادي والعشرين من كانون الثاني عام ١٩٧٤، عُقدت جلسة مناقشتها بحضور أعضاء اللجنة المؤلفة من آية الله الشهيد

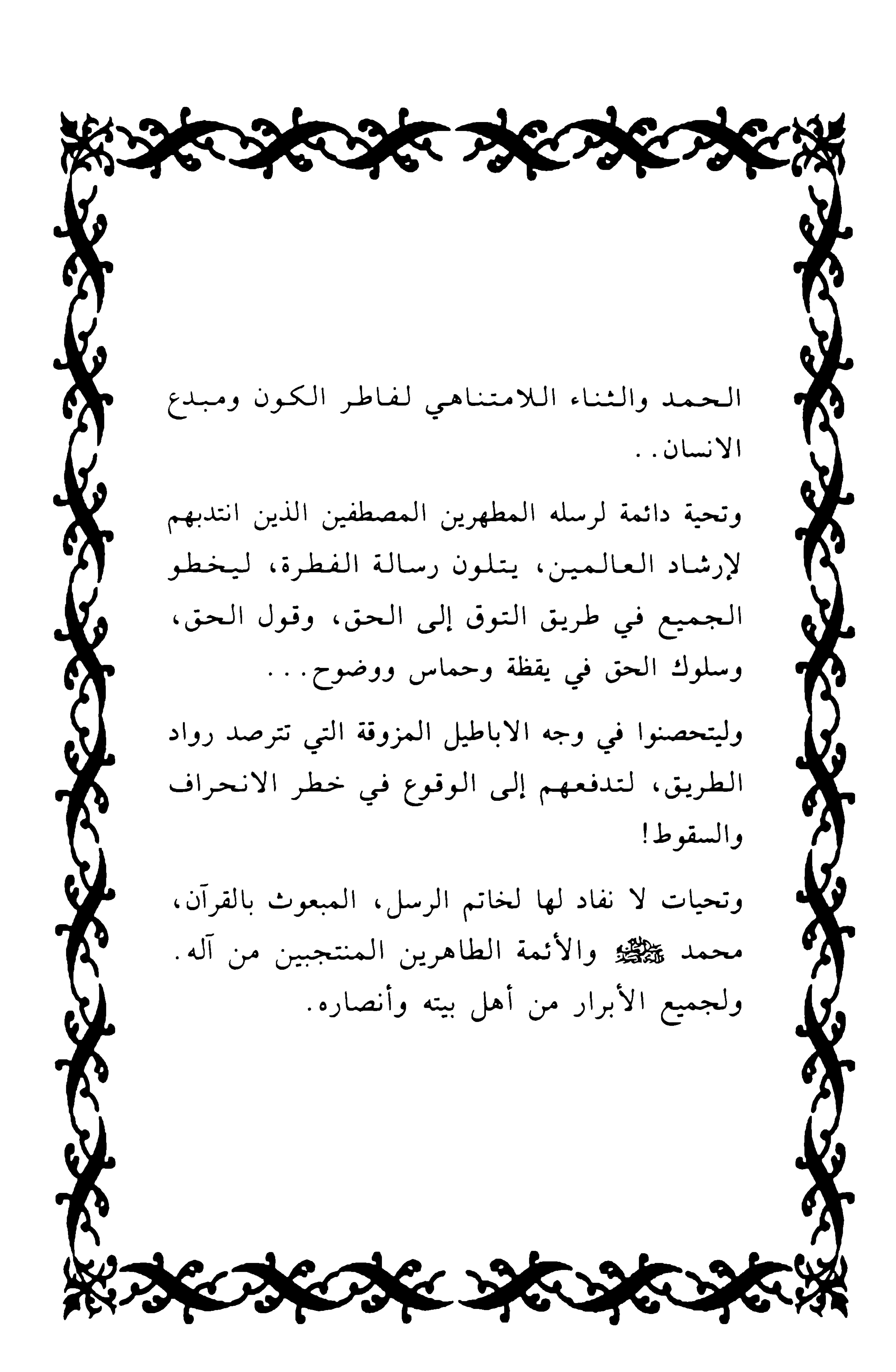
الأستاذ مرتضى مطهري، الشهيد الأستاذ الدكتور مفتّح، الاستاذ مصلح والدكتور آريانبور... وحظيت بالقبول بدرجة جيد جداً.

ونظراً لتناسق بناء هذه الرسالة وتنظيمها، وقيمتها العلمية العالية، رغب الأخوة والزملاء بإعدادها للنشر... وبالفعل، بدأ السعي بهذا الاتجاه، فاختير عنوان «الله في الرؤية القرآنية» عنواناً لها، وعهدت إلى حجة الإسلام جواد اجهئي مسؤولية تقويمها أدبياً، وتم الفراغ منها بإشراف مباشر من قبل الدكتور بهشتي، حيث تولت مؤسسة البعثة إصدارها في ذلك الوقت.. ثم تصدىٰ مكتب نشر الثقافة الإسلامية لإخراجها في طبعة ثانية والطبعات التي تلتها.

وقد بادرت مؤسسة نشر آثار وأفكار آية الله الشهيد الدكتور بهشتي، مؤخراً بتكليف حجة الإسلام الدكتور اجهئي بمهمة مراجعتها ثانية، تحضيراً لطبعها.

ومن المناسب هنا، أن نشكر للدكتور اجهئي، جهوده التي بذلها في هذا المجال، آملين أن تكون مطالعة هذا الكتاب مفيدة للباحثين والطلبة الجامعيين.

مؤسسة نشر آثار وأفكار آية الله
الشهيد الدكتور بهشتي



الحمد والثناء اللامتناهي لفاطر الكون ومبدع الانسان..

وتحية دائمة لرسله المطهرين المصطفين الذين انتدبهم لإرشاد العالمين، يتلون رسالة الفطرة، ليخطو الجميع في طريق التوق إلى الحق، وقول الحق، وسلوك الحق في يقظة وحماس ووضوح...

وليتحصنوا في وجه الاباطيل المزوقة التي تترصد رواد الطريق، لتدفعهم إلى الوقوع في خطر الانحراف والسقوط!

وتحيات لا نفاد لها لخاتم الرسل، المبعوث بالقرآن، محمد ﷺ والأئمة الطاهرين المنتجبين من آله. ولجميع الأبرار من أهل بيته وأنصاره.

مقدمة

تشكل تعاليم القرآن في مجال قضايا ما بعد الطبيعة[1] أساس المعارف الغنية في خزانة المعرفة الالهية، الموضوعة في متناول الباحثين. ونظراً لكون هذه التعاليم هي في الحقيقة حجر الزاوية في معرفة الإسلام؛ فإن لوعيها واستيعابها دوراً مؤثراً في كسب الفهم الصحيح لبقية التعاليم الاسلامية.

ولهذا على امتداد الأربعة عشر قرناً التي مضت على نزول هذا الكتاب الإلهي، وجدنا عدداً من أبرز العلماء والمفكرين المسلمين يتصدون لبحث ودراسة هذه المواضيع، ليخلفوا لنا مؤلفات قيمة بهذا الخصوص.

ومن المؤسف أن تأتي هذه الجهود دائماً وفي كافة الميادين، غير محصنة من تأثير الأحكام المسبقة والميول والمواقف الخاصة..

---

(١) آثرت إبقاء هذا المصطلح على ما هو عليه، متجاوزاً الصيغة الأخيرة التي انتهى إليها، ذلك أن هذا المصطلح ـ الذي تغير فعلاً إلى: ما وراء الطبيعة ـ مرّ بمراحل متعددة، كما سيتناول المؤلف ذلك بالتفصيل، ليدلي برأيه في النهاية لصالح الإبقاء عليه في صيغته الأولى. (المترجم).

وهذا ما جعلنا نواجه أحياناً في آثار علماء بارزين جديرين بالاحترام بحثوا في هذا الشأن، تحيزاً متعصباً لرأي في مقابل آخر، بنحو لا يتناسب والشأوْ العلمي والفكري الذي بلغوه!

ومن البديهي أن هذه التحيزات قللت من القيمة العلمية الدراسية لأعمالهم، وأضعفت حالة التوق إلى الحق الخالص غير المشوب، التي يجدر بأي تحقيق نزيه، أن يتّصف بها.

محاولة جديدة بأسلوب تحقيقي مئة بالمئة:

هناك إحساس لدى جميع الذين التفتوا إلى نقطة الضعف في الأعمال التي تمت على صعيد بيان المعرفة القرآنية، بوجوب بذل محاولة أخرى من أجل إبراز الوجه الحقيقي للإسلام في مرآة الكتاب والسنة، على أن تفيد من أسلوب تحقيقي مئة في المئة، وأن يبذل فيها أقصىٰ السعي لإبقاء البحث حراً بعيداً عن كل ألوان التحيز والحكم المسبق والميول النفسية.

والقيام بمثل هذه المحاولة المتحررة في الدراسات الخاصة بالعلوم الطبيعية، أمر سهل بدرجة أو بأخرى. وإذا كان النقاش العلمي الحر، قد واجه في البداية بعض المشاكل، فإنّه يسير اليوم في طرق معبدة. ولكن، ماذا في العلوم الدينية؟ المحقق المتحرر يواجه هذا السؤال دوماً: هل بالإمكان أساساً استخدام أسلوب تحقيقي مئة بالمئة، أسلوب مبرّأ تماماً من أي ميل مسبق، في التعريف بالوجه الواقعي والمحتوىٰ الخالص للأديان، بما في ذلك الإسلام؟ الشرط الأساسي لمثل هذا البحث، أن يكون الباحث

متحرراً من تأثير الرأي الموافق أو المعارض لرأيه، والتوجه الاجتماعي، وحسابات الربح والخسارة مالية أو غير مالية، والعوامل الأخرى المثيرة للميول، التي تترك أثرها على فهم الإنسان واستنتاجه. . .

ترىٰ، هل مثل هذه الحرية ممكنة في دائرة التحقيق الديني؟ فلو آمن باحث برأي معين في قضية دينية، فهل تتبادر النقاط المعززة لهذا الرأي إلى استرعاء انتباهه، بصورة أسرع وأظهر من النقاط النافية له؟ وعلى أي حال، ما هو السبيل لحل هذه المشكلة. . . هل نوكل التحقيق في القضايا الدينية إلى من لا يؤمن بهذه القضايا، بأي من طرفيها، الإيجابي والسلبي؟ ولو أثمر هذا الإجراء في القضايا الدينية الثانوية إلى حدٍّ ما، فلا يمكن أن ننتظر منه أن يكون كذلك في أساس قضية الدين. . . ففي هذا الميدان غالباً ما يكون غياب الميل لهذا الطرف، مترافقاً بشكل تلقائي مع حضوره للطرف الآخر! فلو أن أحداً لا يؤمن بمبدأ وجود الله، أو النبوة أو الوحي، أو خصوص نبوة نبي الإسلام ﷺ، فإن عدم الإيمان هذا يؤثر في حياته تلقائياً، ويجعله في حلٍّ من كثير من الالتزامات، التي يجد الإنسان المؤمن بالله وطريق الأنبياء نفسه ملزماً بها. وفي هذه الحالة هل يستطيع مثل هكذا إنسان، عندما يمارس دور الباحث أن يصون أحكامه من التأثر بتلك الخلفية الذهنية التي تغذيها حالة اللاإيمان؟ إننا نرىٰ، أن لو كان هناك أمل في أشخاص يقظين متجرّدين في إدارة عملية التحقيق في الدراسات الدينية، لما كانوا إلّا المؤمنين الصادقين، وذوي الإيمان الثابت النقي. فهؤلاء الأشخاص وحدهم

هم القادرون دوماً على توخي الفهم والمعرفة بصدق، والمحافظة على هذا الاستعداد في أنفسهم؛ حتى إذا ما كان الحق خلافاً لما يتبنّونه من رأي، عدلوا عنه، وأخذوا بما تمليه البصيرة عليهم... فهم يعتقدون أن الرأي القائم على الأدلة الواضحة، هو الجدير بالإيمان الراسخ والصادق. فمثل هؤلاء يترسّمون خطى الدليل في طريقهم، وما داموا أتباعاً للدليل، فلن يخشوا أي شيء آخر!

خطوة نحو الهدف:

الكتاب الذي نضعه بين أيدي الباحثين ـ في ميدان قضايا ما بعد الطبيعة في القرآن ـ هو خطوة باتجاه هذا الهدف. ولا يدّعي الكاتب أنه قطعها على نحو تام، بحيث لا يداخلها عيب أو نقص، وأنها محصّنة من كل خطأ أو زلل!

وسيكون بكل وجوده سعيداً لإنجاز مثل هذا البحث بشأن الإسلام... فهي إذاً خطوة خطاها بدافع من هذا الشوق!

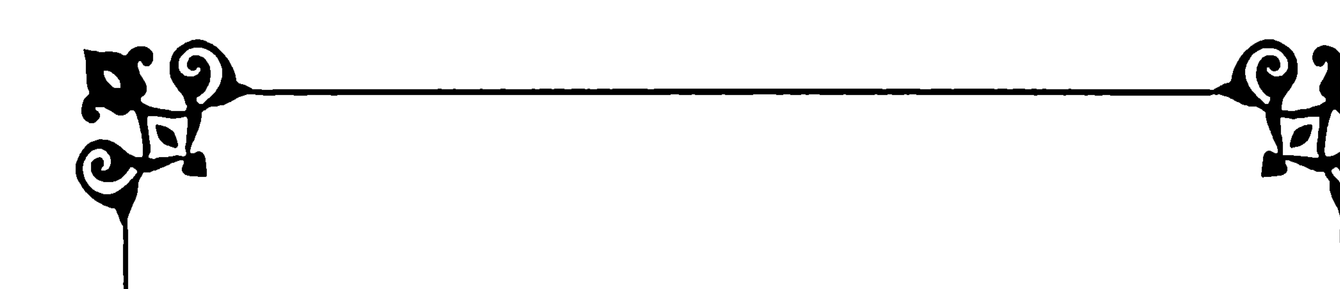
وإذا كان عمله هذا لا يشكّل سوى خطوة جديدة في طريق معرفة وتعريف تعاليم القرآن الحقيقية، وفاتحة طريق جديد باتجاه هذا الهدف؛ لعدّه توفيقاً كبيراً من الله الموفق، ونعمة يشكره عليها.

آمل أن يتحصّن الجميع بالهداية الإلهية على طريق المعرفة الدينية ـ هذا الطريق الوعر المعقد ـ ليصان من الزلل المؤدي إلى الانحراف. فهي وحدها السراج الذي ينير معالم الطريق!

طهران، ٢٠/شعبان/١٣٩٢

١٨/أيلول/١٩٧٢

السيد محمد الحسيني البهشتي



ما بعد الطبيعة




من معرفة الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

الخطوة الأولى في طريق كسب المعرفة:

يعتقد فريق من ذوي الرأي، أن سعي الإنسان من أجل كسب المعرفة، بدأ مع أولىٰ محاولاته للتعرف على الطبيعة، ومن الطبيعي أن تكون هذه المعرفة ـ في المرحلة الأولى ـ سطحية جداً ومحدودة لا تتجاوز التعرف على الشكل، واللون، والرائحة، والطعم، والبرودة، والحرارة، والنعومة، والخشونة، وأمثال ذلك. . . وكل هذا في دائرة محدودة بالكائنات التي يجدها الإنسان حوله. . . وتقريباً بمستوى المعرفة ذاتها التي لدىٰ الكثير من الحيوانات الأخرىٰ التي نعرفها، إنّه كان دائم الهم أن لا يتوقف سعيه وراء المعرفة عند هذه المرحلة الأولية، بل يبقى في ظمأ مستمر في مسيرة لا تعرف التوقف، لبلوغ الأكثر والأفضل من المعرفة والفهم!

وقد أظهرت التجارب التأريخية الواسعة، أن للإنسان طموحات بعيدة، من أجل الارتقاء بمعرفته وخبرته بالعالم. . . ولم يتوقف سعيه ومحاولته وحركته في هذا السبيل عند حدٍّ معين حتى الآن!

إحدى القضايا المعقدة بشأن حياة الإنسان، هي حقيقة الدوافع

التي تحفز الإنسان للاستزادة اللامحدودة من العلم! فهل أن المعرفة والفهم أساساً من النزاعات الأصيلة لديه ولم يتم إشباعها، أو إنها لا تعرف الإشباع، أو إنها ليست نزعة أصيلة ومستقلة، إذ أنّ النزعات والرغبات الأخرى هي التي تدفع الإنسان ليستزيد من العلم، فينفقه في طريق إرضائها بالنحو الأفضل والأكثر إمتاعاً؟ الجواب الواضح والحاسم على هذا التساؤل، ليس أمراً سهلاً... ونحن أيضاً لن نتعرض له في هذه المساحة من النقاش... لتكن ما تشاء هذه النزعة التي لا تعرف الحدود لدى الإنسان، فالأمر المسلّم به أن الإنسان يعدّ وراء كل خطوة ينقلها في طريق المعرفة لخطوة ثانية جديدة، ولن يتوقف سعيه أبداً في هذا الطريق[1]!

المعرفة العلمية للطبيعة:

بعد تلك المعرفة السطحية والبسيطة التي كوّنها الإنسان عن الطبيعة أخذ يبحث عن معرفة أعمق، فاتجه إلى الهيكل الداخلي لموجودات الطبيعة، ساعياً إلى فهم أوجه الترابط فيما بينها، والعوامل المؤدية لظهورها أو الموجبة لانقراضها وزوالها. وتكونت لدى الإنسان حصيلة قيّمة في هذا المجال، أفادته في الحياة، وفتحت أمامه آفاقاً جديدة نحو العيش الرغيد. ولهذا أصبح الإنسان متحفّزاً أكثر فأكثر لخوض ميادين الطبيعة، والكشف عن أسرارها الكامنة. واتسعت هذه المعرفة يوماً بعد آخر، وتعمقت وأثقلت بالثمار، لتظهر علىٰ اثر ذلك حقول العلوم الطبيعية علىٰ اختلافها.

(١) «منهومان لا يشبعان، طالب علم وطالب دنيا». نهج البلاغة: ص٥٥٦، صبحي الصالح.

التعرّف على «الشكل والعدد»:

يمكن أن نقول على سبيل الافتراض: أنّ الإنسان قد تعرّف على الشكل والعدد في بدايات اتصاله بالطبيعة... ومن الطبيعي أن معرفته للشكل والعدد ـ في تلك المرحلة ـ شكلت لديه جانباً من المعرفة العامة بالموجودات التي تمثّلت فيها الأشكال والأعداد. وبعبارة أخرىٰ: إنه عرف خلال تلك المرحلة الشكل والعدد المقيّدين وليسا بصورتيهما المطلقة، هذه المعرفة الأولية بالشكل والعدد المقيدين، عادت على الإنسان ببركة كبيرة، وعندما بلغ تلك الدورة من التكامل الفكري ـ التي استطاع خلالها أن يكوّن معرفته العامة والكلية عن الموجودات الخارجية ـ بدأ بتفكيك وتحليل كل صفة أو خصوصية لكل موجودة، وصياغة مفهوم منفصل بشأنها... وصاغ للشكل والعدد مفهوميهما كذلك، مفهومان مجرّدان من أي شيء آخر... وعلى هذا النحو ولد العدد الرياضي والشكل الهندسي في ذهن الإنسان تحت وهج إبداعه العقلي وقدرته الفكرية.

وقد أغرىٰ الإنسان الكشف الجديد ـ بما فتحه من ميدان بكر ـ علىٰ المزيد من الدراسة، فاندفع فريق من النابهين، لبحثه ودراسته... ولم يقم هذا الفريق بغير عمليات بسيطة من القياس على الشكل والعدد الرياضيين المجرّدين، ومن النوع الذي يمارسه الإنسان في حياته اليومية الاعتيادية... وشيئاً فشيئاً تمّ اكتشاف علاقات عامة مثمرة بين الأعداد والأشكال المطلقة، وكانت بالنسبة لذلك الفريق شيئاً جديداً... وهكذا ساعدت معرفة هذه العلاقات على توسيع دائرة المعرفة بالطبيعة، وهي بدورها أصبحت محفزاً آخر

لمضاعفة الجهود في هذا السبيل.. ومع الضوء الذي ألقاه النقاش الجديد، ولد فرع علمي جديد، كان بحاجة إلى رياضة وتمرين فكري طويل، متخذاً اسم: علم الرياضيات.

معرفة أصول الطبيعة:

التنقيب العلمي فيما وراء الظواهر الطبيعية وأسباب وجودها، اقتاد عدداً من المفكرين، رويداً رويداً، إلى قضية جديدة... إذ أنهم كانوا يواجهون ولادة ظاهرة طبيعية، ويلاحظون الأسباب والعوامل التي شاركت في خلقها؛ ويجدون أنّ كل سبب أو عامل من الأسباب أو العوامل تلك، يشكّل ظاهرة طبيعية بحدّ ذاتها، تتطلب الكشف عن أسباب تكونها ووجودها. فإذا كانت أسباب تكوّن هذه الأسباب الطبيعية شيئاً لا يعدو الظواهر الطبيعية؛ يصبح من اللازم البحث مرة أخرى عن أسباب تكوّن تلك الظواهر.. ولذلك راح هؤلاء العلماء أنفسهم يتساءلون: ترىٰ هل ان سلسلة الأسباب والمسببات ستستمر إلى ما لانهاية، أم أنها ستنتهي لمسبب نهائي، هي نقطة انطلاق، وهي العين أو النبع الذي أفاض الكون كله؟

وقد شكّل طرح هذه القضية بصورة علمية، مدعاة لفتح باب جديد للعلم والمعرفة، هدفه معرفة أصول الطبيعة.

ما بعد الطبيعة:

العالم والفيلسوف اليوناني الكبير أرسطاطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) كتب مقالات مفصلة في مجال (معرفة أصول الطبيعة) شكلت شطراً لا يستهان به من التراث العلمي والفلسفي الذي أبدعه، ويحتل هذا

الشطر المرتبة الثانية بعد حقل العلوم الطبيعية في تسلسل أعمال أرسطاطاليس العلمية أو الفلسفية.

يقول ابن النديم (؟ ـ ٣٨٥هـ) في كتابه المعروف (الفهرست) مشيراً إلىٰ النتاج الفكري لأرسطاطاليس: (ترتيب كتبه: المنطقيات، الطبيعيات، الالهيات[١]، والخلقيات)[٢].

ولكن هل أن هذا الترتيب هو من وضع أرسطاطاليس نفسه، أم أن الذين تولوا نشر كتبه بعد رحيله، قلدوا أنفسهم هذه المهمة؟

جاء في قاموس «المعين»:

«وضع أرسطاطاليس هذه الشعبة من الحِكَم بعد علم الطبيعيات (الفيزياء) وأسماه: الميتافيزيقيا»[٣].

بيد أن دائرة المعارف الالمانية (بروكهاوس)[٤] عدّت الترتيب المذكور من فعل ناشري كتب أرسطاطاليس، وقالت:

«الميتافيزيقيا: هي التعاليم المتعلقة بالعلل النهائية للأشياء السابقة على الملاحظة والتجربة، وأصل هذه الكلمة بمعنى (ما بعد الفيزياء) ذلك أن ناشري آثار أرسطاطاليس، وضعوا هذا القسم من كتاباته بعد الفيزياء (الطبيعيات)...»[٥].

---

(١) الإلهيات: تعبير آخر عن حقل ما بعد الطبيعة.

(٢) الفهرست: ص: ٣٦١ طبعة القاهرة، غير مؤرخة.

(٣) فرهنك معين: القسم الثاني، مادة: ما بعد. وهذا الكتاب هو قاموس موسع باللغة الفارسية.

(٤) BROCKHAUS: وتورد الدائرة اسم "Andronikos" باعتباره الشخص الأول الذي عرف بتصديه لوضع الترتيب المشار إليه.

BROCKHAUS ENSYKLOPADIE (Wisbeden, F.A. Brockhause, 1969).

(٥) بروكهاوس، مادة: ميتافيزيقيا.

على أيّ حال، ما نقلته المراجع الفلسفية التي في أيدينا عن المشّائين (الذين تابعوا أرسطاطاليس على رؤاه الفلسفية) يجعل القسم المتعلق بمعرفة أصل الطبيعة، بعد القسم المعنون بمعرفة الطبيعة، أي الطبيعيات.

يقول ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) في كتابه الشفاء:

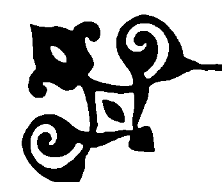
«فهذا هو الفن السادس، ثم نتلوه بالفن السابع بالنظر في أحوال النبات، وبالفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان، وهناك نختم العلم الطبيعي، ونتلوه بعلم الرياضيات في فنون أربعة، ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي، ونردفه شيئاً من علم الأخلاق، ونختم كتابنا هذا به»[1].

فابن سينا يعِد بأنه سيتبع الطبيعيات بالتعليميات ـ كما يقول في مكان آخر، ويعني بها الرياضيات ـ ثم العلم الإلهي: أي الجزء المتعلق بمعرفة أصل الطبيعة. غير أن نسخة الشفاء المطبوعة، جاءت بالترتيب الأرسطي، حيث ورد العلم الإلهي مباشرة بعد العلم الطبيعي. . . ذلك أن قسم التعليميات، لم يرد أساساً في تلك النسخة!

للمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع، يمكن مطالعة التوضيح رقم (١) الوارد في آخر الكتاب.

---

(١) الشفاء، الطبيعيات ـ ابن سينا، ص: ٢٧٧ طبعة طهران ١٣٠٣هـ. وج٢، الفن السادس، ص: ٢ طبعة القاهرة.




قضايا ما بعد الطبيعة




قضايا ما بعد الطبيعة لأرسطاليس

يبدأ أرسطاطاليس في قسم ما بعد الطبيعة من فلسفته، ببحث آراء الفلاسفة السابقين حول أصل الطبيعة وأسبابها الأولى، ثم يعكف على تقييمها. وفي (مقالة الألف الصغرى) يركز على هذه النقطة، وهي أن معرفة الحقيقة ليست عملاً سهلاً، فيقول:

«إن النظر في الحق أمر صعب من جهة، وسهل من جهة أخرى، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولم تبق الحقيقة بشكل كامل خافية على الجميع؛ فإذا نظرنا إلى كل مَن تحدثوا عن الطبيعة نجد أنّ بعضهم لم يدرك من الحقيقة شيئاً، والبعض الآخر أدرك شيئاً يسيراً من الحقيقة، فإذا جمع ما أدرك منها جميع من أدرك ما أدرك منها كان للمجتمع من ذلك مقداراً ذا قدر، فيجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة، وهي الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول: إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، ويدل على صعوبته إنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه، وإذا كانت الصعوبة من جهتين[1]،

(١) الأولى، لجهة قصور المدرِك، والأخرىٰ لوجود إبهام في ذات الشيء المدرَك.

فخليق أن تكون صعوبة معرفة الحقيقة من ناحيتنا نحن، لا من جهة الأمور بأعيانها[١]، وذلك أن عقلنا[٢]، تجاه ذلك القسم من الطبيعة التي هي في غاية البيان؛ يشبه حال عيون الخفاش تجاه أشعة الشمس»[٣].

وبعد عرضه لهذا الموضوع، يصرّ أرسطاطاليس على إبراز هذه النقطة وهي أننا مدينون على أيّ حال للسابقين في تكاملنا الفكري.. فهم الذين فتحوا أمامنا أبواب المعرفة، أو على الأقل هم الذين حفظوا التراث الفكري من نتاجهم ونتاج الآخرين من تلاعب الزمان، ليصل إلينا سالماً. لذلك ينبغي لنا شكر جهودهم، والنظر إليهم وإلى أعمالهم بعين التكريم والتقدير.

وفي القسم الأخير من (مقالة الألف الصغرىٰ) يقول:

«يجب أن تصل سلسلة العلّة والمعلول في النهاية، إلى نقطة بداية، يكون الشيء فيها علة وليس معلولاً».

وفي المقالة الثالثة (مقالة الباء) ينقل أرسطاطاليس الآراء المعارضة لآرائه، وينقدها مستنداً إلى المواضيع التي قرّرها في المقالتين السابقتين.

أما في المقالة الرابعة مقالة (الجيم) فيضع بين أيدينا المعلومات المنطقية التي نحتاجها في هذه الدراسة، خصوصاً دراسته المفصلة حول التناقض وأحكامه.

---

(١) يعني قصور قوة إدراكنا عن معرفة الحقيقة.

(٢) يعني قدرة التعقل في نفوسنا.

(٣) ما بعد الطبيعة، أرسطاطاليس، ص ٣و٤، بيروت: ١٩٦٧.

ويضمّن المقالة الخامسة (مقالة الدال) شرحاً للمصطلحات الخاصة التي تستخدم في هذا القسم، توقّياً من الوقوع في الخطأ، وعدم فهمها علىٰ الوجه الصحيح. وتدخل مواضيع مثل: الوجود العيني والوجود الذهني والوجود العرضي. في دائرة الدراسات التي عقدها أرسطاطاليس للمقالة السادسة (مقالة الهاء) فيما ضمّت المقالتان السابعة والثامنة (مقالة الزاي ومقالة الحاء) البحوث المتعلقة بالجوهر والعرض والأصول والجواهر المحسوسة.

وفي المقالة التاسعة (مقالة الطاء) يناقش مواضيع كالوحدة والكثرة والقضايا المرتبطة بها، كما يتناول الحركة، والمتناهي واللامتناهي في المقالة العاشرة (مقالة الياء) أما المقالة الحادية عشرة (مقالة الكاف) فيكرّسها لعرض النقاط البارزة في مقالات الباء والجيم والهاء، من أجل التذكير بشطر من المباحث ذات العلاقة بالعلوم الطبيعية وإعداد ذهن القارىء للاستنتاج من البحث الأصلي الذي تضمنته المقالة التالية، أي مقالة اللام.

وفي هذه المقالة وهي الثانية عشرة، يتناول أرسطاطاليس موضوع علّة العلل أو المبدأ الأول. ويعود في المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة (مقالة الميم ومقالة النون) إلى نقد آراء الآخرين التي تدور حول أصول الطبيعة، ويتبين لنا، من خلال هذا الفهرس المختصر، أن من بين القضايا التي تناولها أرسطاطاليس في مقالاته الأربعة عشر، فإنَّ القضية الأساسية هي :معرفة المبدأ الأول للوجود، أي الله تعالىٰ، الذي هو العلّة الأولىٰ. العلّة التي على رأس سلسلة طويلة من الأسباب والمسببات، وجميعها تستمد

وجودها منها[1]! هذه العلّة هي أول جوهر لا محسوس، يمثل المبدأ الوجودي لكافة الحقائق الأخرىٰ، حسية كانت أم غير حسية.

وينوّه أرسطاطاليس مراراً، بسمو ومكانة هذا الحقل من المعرفة، أي البحث عن المبدأ الأول، معتبراً إيّاه: «أشرف العلوم وأدعاها إلى التقدّس[2]»[3].

معرفة مبدأ الوجود هي القضية الأساسية في «ما بعد الطبيعة»:

بناءً على ذلك، فإن القضية الأساسية في «ما بعد الطبيعة» سواء لدى أرسطاطاليس أو لدى ابن سينا، هي: معرفة مبدأ الوجود... ويتم بحث جميع القضايا الأخرى التي تدور حول (ما بعد الطبيعة) فإنّها تناقش في مدىٰ ارتباطها بهذه القضية.

---

(١) يشير أرسطاطاليس إلى هذه المواضيع في عدة أماكن من كتابه، خصوصاً في القسم الأول من مقالة الألف الكبرى ومقالة الباء ٢٤٧ ومقالة اللام ١٤٠٦.

(٢) W.d. Ross, Aristatle's Metaphysics (Oxford: Clarendon press, 1924), p:983.

(٣) وينسج ابن سينا على نفس المنوال، حيث يقول في كتاب الشفاء:

«.. هو الفلسفة الأولىٰ، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولىٰ، وأول الأمور في العلوم، وهو الوجود والوحدة، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم؛ فإنها أفضل علم، أي اليقين، بأفضل معلوم، أي بالله تعالىٰ، وبالأسباب من بعده، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوىٰ للكل، وهو أيضاً المعرفة بالله، وله حد العلم الإلهي الذي هو علم بالأمور المفارقة للمادة بالحد والوجود» [الشفاء. الإلهيات، ص: ١٥ طبعة مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ ص١٠ و١١ طبعة طهران].

ويقول أيضاً:

«كما يسمى هذا العلم بالعلم الإلهي، لأن المعرفة بالله تعالى، هي غاية هذا العلم... فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذي كماله وأشرف أجزائه ومقصوده الأول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه». [المصدر السابق، ص: ٢٣، ط طهران ص١٥ و١٦].

معرفة المعاد:

هل تعدّ قضية معرفة المعاد، من قضايا (ما بعد الطبيعة) أيضاً؟

لم يتعرض كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطاطاليس لموضوع المعاد... وفي الكتب الفلسفية الأخرىٰ التي اتخذت الفلسفة الأرسطية قاعدة لها، تمّ تناول القضايا المتعلقة بالمعاد، من نحو: التجرّد وبقاء النفس وغير ذلك... في باب علم النفس من الطبيعيات، وليس في علم ما بعد الطبيعة. فمثلاً أورد ابن سينا هذه المواضيع في كتاب الشفاء، في إطار الفن السادس، من الفنون الثمانية التي عالج من خلالها الطبيعيات.

بدوره صدر المتألهين (؟ ـ ١٠٥٠هـ) قال بصراحة في مقدمة كتابه (المبدأ والمعاد) أن موضوع المعاد هو من دراسات الحكمة الطبيعية. ويقول:

«فرأيت من المناسب أن يشتمل كتابي هذا على فنّين كريمين، هما أساس علمين كبيرين، وثمرتاهما وغايتاهما، أعني: فن الربوبيات والمفارقات من العلم الكلي والفلسفة الذي يسمّىٰ بـ: بالأثولوجيا[1] وقسم من علم النفس من الطبيعيات، فإنهما من المقاصد التي هي أساس العلم والمعرفة، والجهل بها يؤثر سلبياً على الإنسان في المعاد»[2].

---

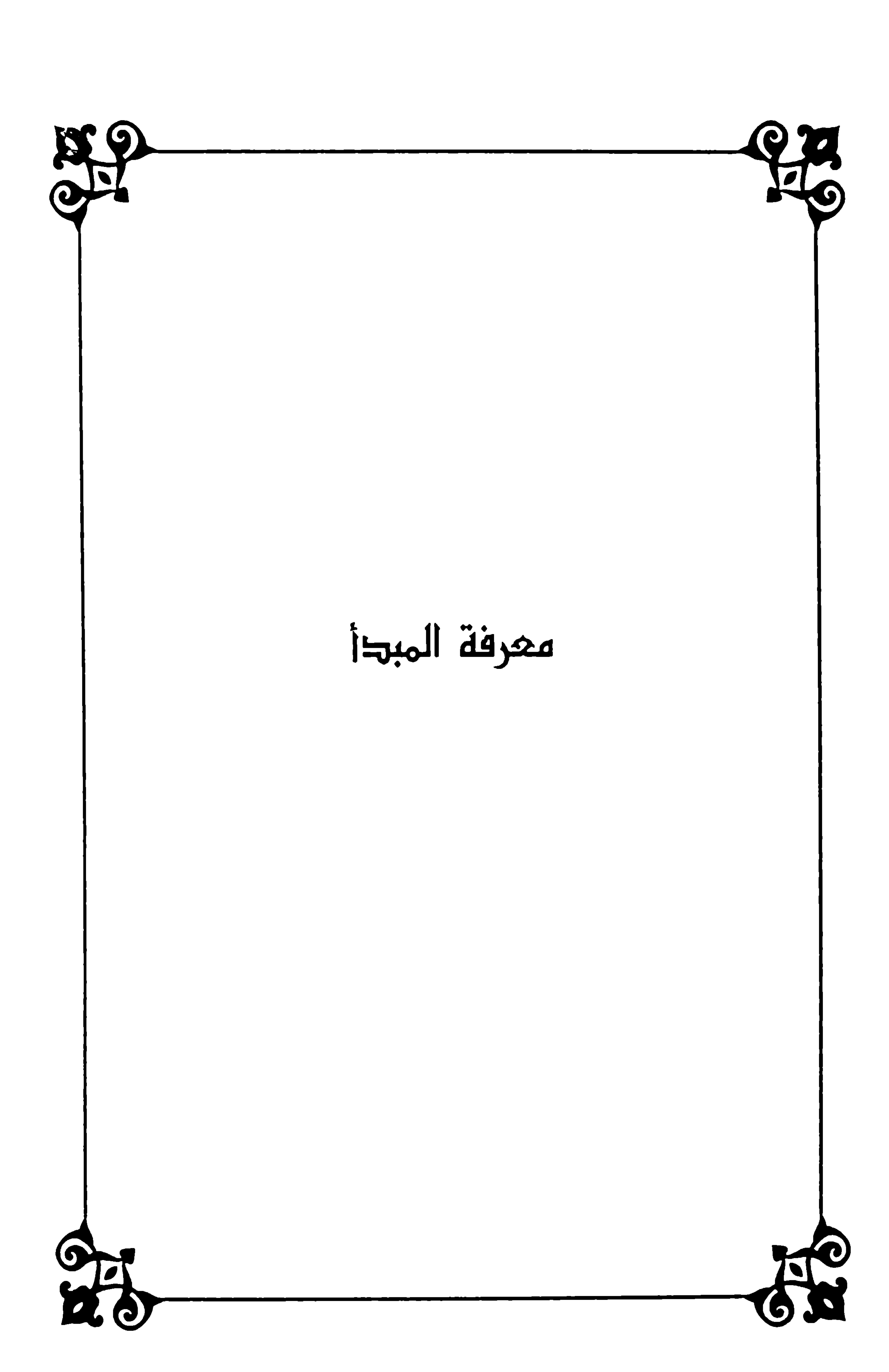
(١) Theology: معرفة الله، العلم الإلهي أو اللاهوت.

(٢) المبدأ والمعاد ـ صدر المتألهين، ص: ٤، ط إيران ١٣١٤هـ. ص: ٧ ط إيران ١٣٩٥هـ.

وبهذا لا تعدّ القضايا المتعلقة بالمعاد، لدى هذا الفيلسوف من قضايا ما بعد الطبيعة.

ترىٰ، إلى أي حدّ يمكن القبول بوجهة النظر هذه؟

لنوكل ذلك الآن، إلى النقاش المستقل الذي خصصناه للمعاد، ونواصل نقاشنا في مجال معرفة المبدأ.



معرفة المبدأ

إثبات وجود الله

تبدأ الكتب الفلسفية والكلامية موضوع معرفة الله عادة بقضية إثبات الصانع، غير أن الأمر في كتب الوحي الإلهي مختلف جداً.. ذلك أن القضية لا تطرح بهذا العنوان وبهذا النسق تقريباً... فمن النادر أن تشاهد في تلك الكتب موضوعاً يتّصل مباشرة بأصل إثبات وجود الله تعالىٰ، وكأننا أمام أمر بديهي مفروغ منه.

يقول (أربيري)[١] في كتابه: (العقل والوحي في الإسلام)[٢]:

«لقد كانت اليونان في عصر أفلاطون مصدراً لروايات تحثّ على الاستعانة بالدليل والبرهان لإثبات وجود الله. وتلك هي المرة الأولىٰ التي يشهد فيها الغرب الإنسان باحثاً عن خالقه... إذ لم يحصل لأي من كتاب العهد القديم أن واجه (وجود الله) كموضوع معقّد، يتيح مجالاً للشك أو الأخذ والرد؛ ذلك أن معنوية الساميّين تجعلهم يجدون الله في الوحي نفسه، وبشيء من التفاوت يصدق الأمر بخصوص العهد الجديد أيضاً».

---

(١) A.J. Arberry.

(٢) Arberry A.J. Revelation and Reason in Islam - London, p:9.

ويظهر من الجزء الذي وصلنا من (الاوستا)[1] أن التسليم بمبدأ وجود الله، ليس وقفاً على الأقوام السامية وكتبها الدينية... فقد عدّ هذا الكتاب الآري، أنّ مبدأ وجود الله أمراً بديهياً لا يحتاج إلى دليل وإثبات.

أجل في (الاوبانيشاد) ـ الذي يعدّ من الكتب المقدسة في الديانة الهندية ـ نجد أحياناً عبارات تحمل لحن التساؤل عن وجود الخالق والعلة الأولىٰ، من قبيل:

«المناقشات الدائرة حول براهما (الإله الأعظم) تقول: ما هي العلّة؟ ما هو براهما؟ من أين وجدنا؟ بأي شيء نحيا، وعلى أي شيء نستقر؟ من هو المتحكم في لذتنا وألمنا؟ يا علماء اللاهوت! أترانا نحن أنفسنا الذين نعيش في مراحل التأريخ المختلفة»[2].

بيد أن هذه العبارات نفسها ـ الملاحظة في عموم مواضيع الكتاب ـ تنزع أكثر إلى التعلق، بذات العلّة الأولىٰ منها بأصل وجودها، طبعاً في نسق خاص من وحدة الوجود أو وحدة الوجود والموجود.

وإذا تجاوزنا ذلك، فالأوبانيشاد هي من الكتب ذات الطابع الفلسفي والعرفاني تقريباً، ينزلها الهنود بمنزلة الكتب السماوية قيمة وقدسية... ذلك أنّ نفس الديانة الهندية وتعليماتها، اتخذت في الغالب سياق الفلسفة والعرفان والآداب والسنن الصوفية، وتلوّنت بمزيج من نتاج فكري وروحي لمجموعة كبيرة من العلماء

---

(١) الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، ويشتمل على: الأناشيد، والواجبات الدينية، وقوانين ردع المذنبين، والأدعية الخاصة. (المترجم).

(٢) مختارات من الأبانيشاد ـ بالفارسية ترجمة الدكتور رضا زاده شفق.

الهنود... ومن مجموع تلك الأمور، ومن الآداب والمناسك المتعلقة بها، ظهر إلى الوجود دين، أدرج في عداد أديان العالم، وعرف بالديانة الهندية... بيد أن بنية هذا الدين تحمل خصائص الفلسفة والعرفان أكثر من سمات وخصائص الأديان السماوية.

إثبات الصانع في القرآن:

يستفاد من كثير من آيات القرآن الكريم ـ حيث سنعرض قريباً لجانب منها ـ أن المحيط الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، كان يتقبّل فكرة وجود الله، ووجود الخالق... حتى أن العرب الجاهليين لم يكونوا ملحدين أو منكرين لوجود خالق وصانع للكون.

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾[1].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾[2].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠﴾ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾﴾[3].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦١.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٣.

(٣) سورة الزخرف، الآيات: ٩ ـ ١٢.

﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾[1].

ومن الواضح أن اعتقاد المشركين باتخاذ الأصنام وسيطاً إلى الله، دليل على إيمانهم بوجود الله الخالق.

عجباً! أفي الله شك؟!:

ورد في سورة إبراهيم هذا المقطع الشريف في الآية العاشرة:

﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

وقد لوحظ ـ كراراً ـ في العديد من البحوث الدينية، أنّ البعض قد استنتج أنَّ القرآن يعتبر الشك في أصل وجود الصانع أمراً مستبعداً علىٰ الإطلاق، وإن وجوده تعالىٰ ـ لمن يتأمل في خلق السماوات والأرض ـ بدرجة من البداهة، تلغي كل أشكال الحاجة إلى دليل أو برهان...

غير أن فريقاً من المفسّرين البارزين لا يوافقون هذا الرأي... وحتى يتجلىٰ الموضوع لنا أكثر، ننقل الآيات الشريفة (٩ ـ ١٢) من هذه السورة:

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا

---

(١) سورة يونس، الآية: ١٨.

تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾﴾.

إذن فقوم نوح وعاد وثمود وأقوام أخرى جاءت من بعدهم أخذوا يجادلون الأنبياء الذين أرسلهم الله لإنقاذهم، حول مضمون رسالات أولئك الأنبياء، وكانوا يقولون بصراحة: إنهم لا يعتقدون بمحتوىٰ هذه الدعوة. فهل كان محتوىٰ دعوة الأنبياء هو إثبات أصل وجود الله تعالىٰ، أم أن عبدة الأصنام في تلك الأقوام أيضاً كنظرائهم في الجزيرة العربية في عصر نبي الإسلام ﷺ كانوا أولي عقيدة أساساً بوجود الخالق، وإنما عبدوا الأصنام باعتبارها تجليات حسّية له، يقضون بها حوائجهم، ويتشفعون بها إلى الله.

في كتابه (الميزان) يعتمد العلامة الطباطبائي الرأي الثاني، وينص بشكل صريح على أن التوحيد والنبوة والمعاد، هي المواضيع التي كانت مثاراً للجدل بين الأنبياء وأممهم، وليس أصل وجود الله كما يستفاد من كلام مفسرين آخرين، كالطبرسي في (مجمع البيان) وسيد قطب في (في ظلال القرآن) وآخرين أيضاً، إنّ الجدل كان يدور حول توحيد الله وتدبيره الاستثنائي لشؤون الكون، وحول

الأنبياء ـ هؤلاء الناس المصطفين ـ وحول الثواب والعقاب الإلهي في الدنيا والآخرة، ونظائر ذلك، وليس حول أصل وجود الله.

ومع هذا نجد أن نص كلام الأنبياء: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]. يتّصل تلقائياً بالشك بأصل الوجود الإلهي، خصوصاً وقد أضيفت إليه صفة (فاطر السماوات والأرض)، فاستخدام كلمة فاطر هنا يعطي معنى خاصاً... إذ أن الكلمة تعني الإبداع في الخلق على غير مثال سابق، وهي أنسب دلالة على أصل وجود الصانع من التدليل بها على توحيده.

وقد أخذ العلامة الطباطبائي ذات العبارة ليعزّز بها وجهة نظره، مشيراً إلى أن التعبير لو كان بصيغة: خالق السماوات والأرض، لكان مناسباً لإثبات أصل وجود الخالق. أما وقد جاء بصيغة فاطر السماوات...، فذلك ليكون متوائماً مع واقع الوثنيين الذين لا ينكرون وجود خالق للكون، وكونه هو الله لا غير، وإنما ينكرون توحيد الربوبية والعبادة[2].

لكننا نرى أن تعبير (فاطر السماوات والأرض) أكثر دلالة علىٰ إثبات وجود مبدع الكون، من تعبير (خالق السماوات والأرض). أما موضوع عدم إنكار الوثنيين لوجود الله، واقتصار إنكارهم علىٰ ربوبيته الشاملة للكون، أو أهليته وحده للعبادة، فلو افترضنا قابليته للإثبات بالنسبة لعموم الوثنيين في الجزيرة العربية في عصر النبي ﷺ فهل كان الأمر كذلك في جميع أدوار التاريخ، حتى يمكننا الاستناد إليه

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

(٢) الجزء ١٢ من الميزان، ص: ٢٥، بيروت ـ مؤسسة الأعلمي. ص: ٢٦، قم ـ جامعة المدرسين.

في فهم الآية الشريفة المتعلقة بعاد وثمود والأقوام الماضية؟ ثمّ هل بالإمكان أخذ عبارة (فاطر السماوات والأرض) دليلاً على نفي الشك في توحيد الله وليس دليلاً على الشكّ أيضاً في أصل وجوده؟!

على هذا ينبغي قبول أن الآية ناظرة إلى أصل قضية إثبات وجود الله. في الوقت ذاته، ليس هناك ما يبرّر فهم الآية على أساس أن القرآن يعتبر الشك في وجود الله، شك في أمر بديهي... ذلك أن الآية نفسها ـ ومن خلال تضمنها تعبير (فاطر السماوات والأرض) وضعت الأصبع في الحقيقة على الدليل المعروف لإثبات الصانع، وليس على بداهة وجوده، وانتفاء حاجة هذه القضية للاستدلال.

إضافة إلى ذلك يستفاد من قسم آخر من الآيات الشريفة أن القرآن لم يتجاهل تماماً قضية الشك في وجود الخالق. فسورة طور، وهي من السور المكية التي نزلت قبل الهجرة، قد طرحت الشكوك المثارة حول المعاد، وتحدثت بالتفصيل عن الآيات (١ ـ ١٨) إلى الذين لا يؤمنون بيوم القيامة... ثم تناولت في الآيات (٢٩ ـ ٣٤) الشكوك في نبوة نبي الإسلام، وعملت على دحضها، ثم تطورت الدراسة إلى استعراض أوجه الارتياب التي قد تراود ذهن الإنسان حول الله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾[1].

---

(١) سورة الطور، الآيتان: ٣٥ و٣٦.

وتتساءل الآيات التالية:

﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾ أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ...﴾[1]. بعد ذلك تأتي الآية الثالثة والأربعون، لتطرح قضية وجود إله غير الله:

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٣﴾﴾.

ومع الالتفات إلى السياق الذي انتظمت فيه مواضيع هذه السورة يبدو أن الآيتين (٣٥ و٣٦) طرحتا ابتداءً هذه الشبهة، وهي عدم وجود مدخلية لأي مؤثر في إيجاد الكون والإنسان... فكل شيء قد وجد وقام بذاته! عند ذاك يبدأ الحل بالطريقة أو الأسلوب المعروف بالأسلوب السقراطي... حيث يوضع الإنسان أمام عدد من الأسئلة المثيرة للوعي، لتحفيز منطقه الفطري، وجعل الجواب ينطلق ذاتياً، من الأسئلة المطروحة، عبر الترتيب الموضوعي التالي:

١ ـ أمن الممكن أن يظهر الإنسان على مسرح الحياة من تلقاء نفسه، دون تدخل أحد؟ ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ...﴾.

٢ ـ أم أنّه هو الذي أوجد نفسه: ﴿...أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾.

٣ ـ إذا (تكفل) الإنسان خلق نفسه، فكيف سيكون عليه الحال بالنسبة للسماوات والأرض، اللتين وجدتا، قبل أن يوجد الإنسان؟ أمِنَ الممكن أن يكون الإنسان نفسه قد (تجشم) خلقها؟!

يطرح القرآن الكريم هذه الأسئلة المفعمة بالدلالة المثيرة للانتباه، وكأنه يريد أن يوقظ المنطق الفطري لدى الإنسان، مستنطقاً

---

(١) سورة الطور، الآيتان: ٣٧، ٣٨.

إيّاه، ليردّ على سؤاله الأول: كلا... إذا كان الإنسان مخلوقاً، فيجب أن يكون له خالق من غير ريب.

وعلى الثاني: وإذا كان مخلوقاً... فليس في استطاعته إطلاقاً أن يكون خالقاً لنفسه، ليس في حالة الإنسان وحسب، بل إنّه ليس بوسع أي مخلوق آخر، أن يكون هو السبب لوجوده، ذلك أن الموجود الذي وجوده منه، فإنَّ وجوده دائم، ولا يعدّ مخلوقاً لنقول: إنّه مخلوق وخالق لنفسه أيضاً.

ويجيب على السؤال الثالث بالاعتراف:

مع أنّ الإنسان يمتلك قوة فكرية خلاقة، تصمم لوحات الرسم الزاخرة بالحياة، مع التماثيل الفنية الفريدة مثل: السيارات، والطائرات، والصواريخ، والعقول الالكترونية... لكنه يدرك هذه النقطة بوضوح تام: أنّه لا يد له بتاتاً في صنع السماوات والأرضين... وفي ضوء ذلك، ألا يعدّ غروراً مضحكاً، ان يتقدم الإنسان رغم ما يراه من محدودية قدرته ـ عارضاً ألوهيته بالقول: إذا كان هناك من خالق في عالم الوجود، فهو أنا... أنا لا غير!!.

من الطبيعي أنّ هذا الميدان يمكن أن يحتوي فروضاً أو فرضيات أخرىٰ، غير أن القرآن أعرض عن ذكرها... لكن النقطة التي حرصنا على إثارتها، هي قضية لاشك في أصل وجود الله، وهي بينة تماماً في هذه الآيات.

قصة نبي الله إبراهيم (ع):

هل لهذه القصة علاقة بقضية إثبات الصانع؟

الآيات الكريمة (٧٤ ـ ٧٩) من سورة الأنعام، تتحدث عن النبي إبراهيم عليه السلام فتقول: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾.

لا تصبّ هذه القصة مباشرة في مجرى الحديث عن إثبات الصانع، بل تستند إلى قضية التوحيد... التوحيد في التدبير وإدارة العالم والتوحيد في العبادة... غير أنها تضمّنت في الوقت ذاته موضوعاً قيماً، وهو ما رشح عن تصفّح إبراهيم عليه السلام للكائنات التي يزخر بها العالم، وتشخيص جدارتها أو عدم جدارتها للألوهية، وقد تمحور حول نقطة قوامها: إنّ الموجود المعرّض للزوال والآفل هو موجود محتاج، وهو بذاته دليل على وجود الخالق المطاع لا المخلوق المطيع، ويرى (صدر المتألهين) أن هذا الفهم يرتبط بالبرهان المقام على أساس القوانين الطبيعية لإثبات الصناع، ويقول:

«وللطبيعيين طريق خاص في الوصول إلى هذا الهدف (أي إثبات وجود الله) وقالوا في بيانه: إنَّ الأجسام السماوية لها حركة، وحركاتها واضحة، وهي ليست حركة طبيعة (ناجمة عن طبيعة الجسم المتحرك، وقوة الجذب التي تشدّه إلى مكان انطلاقه) ولا قسرية (أي حركة

بالاتجاه المعاكس لميل الجسم المتحرّك، وناجمة عن جسم آخر يؤثر عليه) لذا فإنّ حركة هذه الأجرام يجب أن تكون نفسانية وشوقية (واعية وعن رغبة) لا بدّ لها من غاية؛ كما أنّها ليست غضبية ولا شهوية (كغاية الحيوانات، وإلى حدٍّ ما الإنسان) لتعالي تلك المخلوقات عنهما، ولا الأجسام التي تحتها أو فوقها، ولا النفوس الفلكية التي ادّعيت لها هي دافع تلك الحركة. وسنطّلع في المستقبل على هذه الأمور عن طريق البرهان إن شاء اللّه. فتعيّن أن تكون غايتها أمراً قدسياً مفارقاً عن المادة بالكلية، يكون ذات قوة غير متناهية، وتحريكه للأفلاك لا يهدف إلى كسب كماله، فإن كان هذا العامل القدسي واجب الوجود بذاته فهو اللّه، وإذا لم يكن واجب الوجود بذاته فلا بدّ أن يكون معلولاً لواجب الوجود أي اللّه، دفعاً للدور والتسلسل.

وهذه الطريقة هي التي سلكها واعتمد عليها إمام المشّائين (يعني أرسطاطاليس) في بابين من كتابه المسمىٰ بالتعليم الأول، الأول في السماع الطبيعي من الطبيعيات، والآخر في الكليات من الالهيات، وأشير إليها في الكتاب الإلهي بنفس الاستدلال في الحكاية عن إبراهيم الخليل، فإنّ إبراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام) لمّا رأىٰ ظهور الحركات في الأجرام السماوية، وتأثير تلك الأجسام على الأرض من تغير الكرات السماوية وانتقالاتها، وتفاوت تلك الأجرام عظماً وشرفاً ونورية؛ فأدرك أنّ مبدعها ومنوّرها ومحرّكها ليس بجسم ولا جسماني، لذا قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة الأنعام، الآية: ٧٩).

إننا لا نرىٰ هناك وجهاً يعتدّ به في انطباق الآيات المذكورة

على هذا البرهان، وبهذه الميزات التي وردت في كتاب (صدر المتألهين) فالذي يفهم من المقاطع المختلفة للآيات الآنفة، وخصوصاً النتيجة التي خلصت إليها الآية: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أنها كانت بصدد التوحيد، وليس بصدد إثبات وجود الله تعالىٰ... طبيعي أن هناك علاقة غير مباشرة تربطهما بموضوع إثبات الصانع، ولكن من خلال المدخل نفسه الذي تتعلق به حاجة غير الثابت للثابت، دونما ضرورة لذكر الحركات الفلكية وصيغها المعقدة!

هل ان إدراك وجود الخالق هو أمر فطري؟:

يتكرر الحديث في البحوث العقائدية عن هذه النقطة، وهي أن معرفة الله إذا لم تكن على مستوى المعرفة البديهية، فهي على الأقل أمر فطري... ويجري الاستشهاد هنا عادة بالآية (٣٠) من سورة الروم، حيث يقول تعالىٰ:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾.

ما المقصود بالأمر الفطري؟:

يقول (صدر المتألهين) في كتابه (المبدأ والمعاد):

«بل إنَّ وجود الواجب تعالىٰ كما قيل هو أمر فطري، فإن العبد عند الوقوع في الأهوال، وصعاب الأحوال، بحسب الجبلة يتوكل على الله تعالى، ويتوجه توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب،

ومسهل الأمور الصعاب، ولو لم يتفطن لذلك، ولذلك ترى أكثر العرفاء، مستدلين على إثبات وجوده وتدبيره للمخلوقات بحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهايلة، كالغرق والحرق»[١].

وفي إطار هذه الدراسة، يورد (صدر المتألهين) عدداً من الآيات القرآنية الكريمة التي تعرضت لالتجاء الإنسان إلى ربه ولواذه به في أوقات الشدّة، منه قوله تعالىٰ:

﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾[٢].

كذلك الآيات (٢٢ ـ ٢٣) من سورة يونس، والآية ٣٢ من سورة لقمان التي تدور حول الموضوع نفسه... لكن عند التدقيق في هذه الآيات، يظهر أن أياً منها، لا يتعلق بإثبات وجود الله عن طريق الفطرة...

أعد قراءة الآية الآنفة بدقة... إنها تريد لفت أنظار الإنسان إلى انقطاع جذور الشرك وعدم رسوخه، وعجز الآلهة المزيفة التي صنعها الإنسان عن إسعاف الإنسان في الشدائد والمحن. وعلى هذا فإذا كانت هذه الآية تتحدث عن أمر فطري، فهو على أي حال ليس وجوب وجود الله تعالى؛ بل على توحيده، وإن الشرك منبت لا أصالة له.

فالآية تحكي عن حال المشركين الذين يعتقدون بالله الخالق،

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ص: ١٦، ط: ١٣١٤. ص: ٢٣، ط: ١٣٩٥هـ.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٥.

وإلى جانب هذا الاعتقاد يؤمنون بآلهة من الدرجة الثانية (شركاء)، ويقولون: تنبغي عبادة هؤلاء أيضاً، لتيسير شؤون الإنسان، وحلّ المشكلات التي تواجهه. فالآية تريد لهم أن يعودوا إلى أنفسهم، ليدركوا هذه الحقيقة الناصعة: وهي أن هذه الآلهة، أعجز من أن تفعل شيئاً، ودليل ذلك هي الاستجابة الفطرية التي يبديها المشركون أنفسهم، إذا ما لاحت أمامهم علامات الخطر... في تلك اللحظات الحساسة ليس غير الإله الخالق الذي تمتدّ نحوه الأيدي متضرّعة..!

إذن فما لهم عندما يتجاوزون لحظات الخطر، ويصلون بر الأمان ينسون هذه الحقيقة، ويقصدون بيت الأصنام، ليتمسّحوا بأعتابها، طالبين منها قضاء حوائجهم!

والآيات (٢٣ و٢٤ و٣٣) من سورة الروم أيضاً تعرض صورة أخرىٰ لنسيان الإنسان ربه، وتلومه لأنّه ينسىٰ شكر رازقه، ما دام في فسحة العيش، متغافلاً عن أنه تعالىٰ قادر على معاقبته بسلب النعمة التي أسبغها عليه، وحرمانه منها.

وإلى المعنىٰ ذاته: أي قضية التوحيد، ووعي الفطرة الإنسانية لعدم اصالة الشرك، تنصرف بالدرجة الأولى الآية (٣٠) من سورة الروم، بعد أن لاحظنا أنها تصف الدين بأنه فطرة الله[1].

---

(١) أعطى العلامة الطباطبائي في كتابه (الميزان) ـ ضمن تفسيره للآية الشريفة بفطرية الدين ـ بعداً واسعاً للقضية، معتبراً إيّاها: تعبيراً عن تطابق جميع التعاليم الدينية مع الحاجات الفطرية الإنسانية، وذلك في إطار نظام قائم على الاعتقاد والعمل.

الميثاق بين الإنسان وربّه (عالم الذرّ):

تحدثت الآيتان (١٧٢ و١٧٣) من سورة الأعراف عن ميثاق بين الإنسان وربه، وقد حمل البعض المعنى على فطرية الاعتقاد بالله تعالى وتوحيده: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾.

الآيتان الشريفتان تتناولان حواراً جرى بين الله تعالى وبين البشر كافة... الصورة تحتشد بأبناء آدم، يقفون بين يدي ربهم يخاطبهم ويجيبون... في هذا الحوار، يقدم الآدميون الاعتراف في حضرة الرب، بألوهيته وربوبيته لكل هذا الوجود، ثم يشهدون على أنفسهم، تلك الشهادة التي ستسقط أي حجة أو ذريعة من أيديهم، فلن ينفعهم عندئذ ادعاء الغفلة أو الانقياد لتجربة أسلافهم الماضين، وذهابهم ضحية تضليلهم.

الساحة التي انعقد فيها هذا الميثاق:

نلتقي عبر كتب الحديث والتفسير بآراء متفاوتة بهذا الصدد... فقد جاء في روايات كثيرة عن النبي ﷺ وأصحابه والمفسرين الأوائل وأئمتنا سلام الله عليهم أجمعين: أنَّ الله تعالى جمع في العصور المتمادية في القدم، من الخليقة جميع الناس من نسل آدم على شكل كائنات صغيرة جداً (ذرات) جمعها في مكان واحد، لتقرّ أمام ربها بالعبودية، وتعطيه من ذاتها الميثاق ـ كما تناولت الآية

الشريفة ـ ومع انعقاد هذا الميثاق القديم، أغلقت بوجه الإنسان أبواب المعاذير، ولم يبق أمامه مجال للتشبّث بالذرائع[1] في أي زمان أو مكان.

ويلفت المتبنّون لهذا الرأي الأنظار، إلى أن كلمة الذرية، قد اشتقت من الذرة، في لفتة إلى ذلك الحدث المستكن في التأريخ البشري، والذي أطلق عليه اسم: عالم الذر: أي العالم الذي يضمّ الناس على صورة ذرات صغيرة جداً.

بعض المفسرين المعاصرين من ذوي النزعة التجديدية، توسلوا بقضايا علم الوراثة، من أجل توضيح الموضوع وتقديم تفسير جديد، يسهل فهمه على عامة الناس[2].

يقول هؤلاء: إنَّ طينة الإنسان أو فطرته، تستبطن إدراك الله ووحدانيته... فالإنسان يولد مجهّزاً بهذا الإدراك، أو لنقل بلغة العلوم الطبيعية: مزوّداً بالجين الوراثي، الذي يحمل ميزة هذا الإدراك. ويبقى هذا الجين متنقلاً عبر الأجيال، ليمنح الجيل الوليد تلك القابلية... وتتفرق هذه الميزة الوراثية بين الناس كافة، فيما تجتمع لدى الإنسان الأول بشكل مكثف ومركز.

ويرى الحسن البصري (٢١ ـ ١٠٠هـ) وكثير من المفسرين الآخرين وخصوصاً المعتزلة: أنَّ هذه الآية لا تفيد بوجود عالم باسم

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي، ج: ١٥، ص: ٤٦ ـ ٤٩، ط: مصر/١٣٥٧هـ. مجمع البيان للطبرسي، ج: ٤، ص: ٤٩٧ و٤٩٨، بيروت/١٣٧٩هـ. الميزان في تفسير القرآن، ج: ٨، ص: ٣٣٨ ـ ٣٤٦.

(٢) منهم سيد قطب في كتابه في ظلال القرآن، ج: ٣، ص: ٦٧٠، بيروت ١٣٧٩هـ.

عالم الذر، اجتمع فيه الناس على شكل ذرات صغيرة ليعقدوا مع ربهم مثل هذا الميثاق... كل ما في الأمر، أنها تشير إلى فطرة الله التي يولد الإنسان عليها، والتي ستتحول عندما يبلغ مرحلة الرشد واكتمال الوعي، إلى رؤية واضحة لله، بنحو سيجيب من أعماقه على السؤال المفترض الذي وجهه الباري عز وجل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فيجيبون: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾.

وعلى هذا، فالآية الشريفة لا تتحدث عن موقف خاص جرىٰ في الماضي البعيد بين الله والناس كافة، بل عن موقف متجدّد من الماضي القريب لكل إنسان، أي عند أول منعطف أو مرحلة من مراحل إدراكه ووعيه، مرحلة متقدمة من حياته التي قد يتعرّض فيها لتأثير بيئة منحرفة تضعف الرؤية الإلهية الفطرية لديها[1].

رؤية أخرى لعالم الذرّ:

يطرح الأستاذ العلامة السيد الطباطبائي رؤية أخرىٰ[2] حول الموقف الذي ذكرته الآيات الشريفة... حيث يرىٰ أن جميع الناس الذين يلجون باب الدنيا بشكل تدريجي ـ كما هو حال جميع الموجودات الأخرىٰ التي تظهر تدريجياً على ساحة الكون ـ جميع هذه الكائنات هي في الواقع حاضرة ماثلة أمام خالقها الذي هو فوق المكان والزمان. ذلك أنّ وجود التدرّج بين الأمس واليوم والغد، أمر نخضع له نحن البشر والمخلوقات الأخرى، لوقوعنا تحت تأثير

(١) مجمع البيان، ج: ٤، ص: ٤٩٨. والتفسير الكبير، ج: ١٥، ص: ٤٦ ـ ٥٢.
(٢) الميزان، ج: ٨، تلخيص وتوضيح للصفحات ٣٢٩ ـ ٣٣٦.

الجانب الزمني... فعندما نواجه الآن شيئاً ما، سنبتعد عنه بعد لحظة مقدار لحظة، ثم وبعد لحظة ثانية، تصبح المسافة الزمنية بيننا لحظتين... وفي الغد تطول إلى يوم كامل... وبعد سنة إلى سنة... ولكن جري الزمن الذي ينأى بنا عن الماضي، ويقرّبنا إلى المستقبل، لا أثر له بالنسبة إلى الله تعالىٰ... فلسنا اليوم قياساً للأمس أقرب أو أبعد إلى الله، لأنّه عز وجل غير خاضع لبعدي الزمان والمكان، ولا معنىٰ للمسافة الزمانية والمكانية بيننا وبينه عز اسمه.

وبالالتفات إلى هذه الملاحظة ندرك: لو أننا قسنا حال الناس كافة بل الكائنات التي يجري عليها حكم الزمان مجتمعة، إلى الله تعالى، لرأيناها على صعيد واحد، وكأن كل بني آدم قد أخذوا من ظهور آبائهم، فجاؤوا لفيفاً، ليمثلوا أمام الله تعالىٰ «يشاهدون وحدانيته في الربوبية، بمشاهدة أنفسهم، لا من طريق الاستدلال لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه»[1] لكن عجلة الزمن الدائرة والتغيّرات والتطورات التي يشهدها العالم، تشغل الإنسان وتجعله يذهل عن نفسه، إلى الحدّ الذي يغفل معه عمّا لديه من العلم الشهودي بموجده وخالقه وإلٰهه... ويعتريه شيء شبيه بالذهول عن النفس الذي تتحدث عن الكثير من المدارس الفلسفية القديمة والحديثة من بينها: الوجودية، كإحدى القضايا المؤلمة التي حفلت بها حياة الإنسان على الأرض. أجل فكما تلحق الحياة ومشاكلها الضرر بوعي الذات لدىٰ الكثير من الناس، بل أحياناً تذهلهم عن

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

أنفسهم تماماً؛ توجه ضربة شديدة مجهضة لوعي الإنسان بربه... حتىٰ يبلغ الأمر حدّاً أحياناً أن يجهل الإنسان ربه كلية، ويعمى عن رؤيته تعالىٰ، مع كل ما له من الظهور.

هذه خلاصة لما جاء في الميزان، مع شيء من (التعديلات) رأينا من المناسب إضافتها، وقد أعطى الأستاذ العلامة خلال هذا الكلام المفصل، التوضيحات الوافية عن الإشكالات المختلفة التي قد تثار على أصل الموضوع، واحتمال انطباق الآية عليه. في الوقت نفسه، يبدو أن تطبيق الآية على هذا الموضوع ـ ومع كل ما أبداه من توضيح ـ موشّى بنبرة تأويلية.

الذي يمكن قوله حول مفاد هذه الآية: أنّها تتحدث إجمالاً عن مرحلة من وجود الإنسانية، كانت تذعن بربوبية الله تعالى، الإذعان القصير المدى، الذي لا يضعها بكاملها على طريق الحق والعبودية دائماً، وإنما له مقدار من التأثير الذي يجعل الأرضية الفكرية والوجدانية لديها مستعدة للتطلع نحو الله وطلب الحق، بنحو لا يسع أبناءها التذرّع يوم القيامة بالقول: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (سورة الأعراف، الآية: ١٧٢).

وهذا الاستعداد بقدرٍ يمكّن الإنسان من اعتزال العقائد الخرافية لآبائه وأسلافه، واختيار طريق الحق، والامتناع عن التشبّث بالأعذار الواهية: ﴿إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (سورة الأعراف، الآية: ١٧٣).

حب الله، الانشداد إلى الله، نشدان الله هو المعنى الآخر للفطرة:

يتحدث بعض العلماء من ذوي الاتجاه العرفاني، عن لون آخر

من العلاقة بين الإنسان وربه، يمكن أن تصلح معنًى مناسباً لفطرة الله. هذه العلاقة هي عبارة عن العشق للمطلق، للوجود المطلق، للكمال المطلق، للخير المطلق... والذي يتوفر لدى الإنسان السوي في مستوى انجذاب أو ميل طبيعي... وهذا الميل ذاته، هو الذي يدفع الإنسان إلى ذكر الله، والكمال المطلق، ويجذبه إليه... وهو نفسه الذي يتنامىٰ لدى فريق من الناس ليصبح أقوى وأقوى، حتى يبلغ حدّ العشق والوله والشدّة، ويجعل من السالك إلى الله، وَلِهاً مشغوف القلب...

ويرىٰ هؤلاء أن كمال الحب والتوجه إلى الكمال المطلق، يوجد حتى لدى المنكرين لله، مع أنهم يجهلون هذا السر الذي بداخلهم، وتعدّ غفلة الإنسان وجهله بالكثير من نزعاته الباطنية الأصيلة الكامنة في أعماق ضميره، من القضايا الواضحة في العلوم الطبيعية والحقل الأصلي لأحد الفروع الناجمة في العلوم الإنسانية، أي التحليل النفسي.

وعلى هذا فمن المناسب العمل من أجل إجراء مطالعة علمية جذرية حول حالة البهجة والوجد العرفاني، توظف أفضل ما توصل إليه هذا العلم، للكشف عن العوامل الحقيقية المتعلقة بها، بأسلوب علمي، وعدم الاكتفاء بإبراز وجهات النظر، أو التبريرات التي تلقىٰ عن بعد، والتي غالباً ما تكون سطحية وناجمة عن أحكام مسبقة ومواقف شخصية. على أي حال، فإن ما يراه أهل السير والسلوك والعرفان: أن الإنسان إذا ما اهتمّ أكثر بمحاولة الارتقاء بحبه الفطري، وسيره وسلوكه إلى الله، وأعطى رياضته النفسية وعبادته،

الحرارة اللازمة؛ لوصل بالتدريج إلى مرحلة يجد فيها ربه. تلك هي مرحلة الشهود، ويصاحبها تلقائياً اليقين. اليقين الذي لا يبقى معه أي شك!

ويرىٰ هؤلاء أن الطريق الوحيد الأكيد لمعرفة الله، هو نشدان الله، الذي سينتهي إلىٰ الوصول إليه وشهوده.. كما يخاطب القرآن الكريم النبي ﷺ: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ ﴿٩٥﴾ ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾[1].

ففي ضوء الآية الشريفة، يمثّل الحمد والتسبيح ومطلق العبادة، سبيلاً لبلوغ اليقين[2].

واليقين الذي يحرزه العارف شيء أشبه باليقين الذي يتكون لدى الإنسان، جرّاء تعاطيه الأشياء الحسية. فكما أن المشاهدات الحسية هي أفضل وسيلة في مواجهة الشك السفسطائي، القائل: من الممكن أن يكون ما نراه ليس له واقع خارجي. فإن إحراز المشاهدة العينية، أفضل أسلوب لمواجهة الشكوك المثارة حول وجود الله

---

(١) سورة الحجر، الآيات: ٩٤ ـ ٩٩.

(٢) اليقين: يعني الوعي الواضح المجرد من الغموض والشك. فالمعلومات الشهودية المستقاة بشكل مباشر هي أفضل نموذج للعلم اليقيني، وأنسب سبيل لكسبها هي ساحة العمل، وذلك أن هذه الساحة هي التي توفر للإنسان فرصة التماس مع مفردات الواقع الحسّي من أي لون كانت، وتصونه من الاستغراق في عالمه الذهني الصرف، الذي لا ينتج غير الابتعاد كلياً عن الواقع الحسي، ليصبح بالنتيجة عاملاً لحرمان الإنسان من إدراك الواقع.

تعالى.. ولا تعني المشاهدة العينية، الرؤية بالعين الباصرة، وإنما بعين البصيرة، أي الرؤية الباطنية[1].

وبهذه الرؤية يجد العارف بوضوح، أنه محب صادق لحق واقعي.. فقلبه لم يتعلق بـ (معشوق موهوم).

معرفة الله تستند إلى الاستنتاجات الفطرية البسيطة والواضحة:

المعنى الآخر لفطرية معرفة الله، يمكن تلمّسه في عدم حاجتها إلى استدلالات معقّدة ومتداخلة. ولهذا نجد القرآن، في مواطن الاستدلال، لم يتجاوز حدّ إثارة انتباه الإنسان إلى أبسط وأوضح حقائقه الفطرية... ومطالبته بالإذعان للنتائج الضرورية غير القابلة للانكار التي ترشح عنها. وفي الكثير من المواقف، نلاحظ أن القرآن لا يستعين حتى بهذا القدر من الاستدلال، مكتفياً بأن يضع في حسبان الانسان، ضعف ركائز العقيدة أو التوجه غير الإلهي، ووهميته، مستنهضاً إياه ـ عن هذا الطريق ـ ليبحث أكثر وأعمق حول الله تبارك وتعالى، كما فعل بالنسبة للدهرية[2] وعقائدهم.

إدراك وجود الصانع عن طريق التدبّر بالآثار:

دعا القرآن الكريم في كثير من آياته: الحكماء[3]،

---

(١) «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» [نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص: ٢٥٨].

(٢) وردت الإشارة إلى ذلك في الآية ٢٤ من سورة الجاثية، وللوقوف على المزيد راجع التوضيح رقم ٣ آخر الكتاب.

(٣) أولو الألباب.

والمفكرين[1]، وذوي الافهام والقلوب[2]، إلى التفكير بعمق في هذا الكون وعجائبه، في الحوارات الطبيعية العادية وأسبابها، ومعرفة الخالق العليم القدير، والمدبّر الرحيم الواحد الأحد. . . عن هذا الطريق.

وتستهدف هذه الآيات في الغالب إيقاظ الإنسان وشدّ انتباهه إلى القضايا التي ستطرح بعد إثبات الصانع، من قبيل: التوحيد، القدرة، العلم المطلق، الرحمة، وصفات الله عز وجل الأخرىٰ. . .، خصوصاً قدرته على خلق الإنسان من جديد، وإعداده لحياة خالدة تقوم على أساس حصاد أعماله في هذه الحياة، وما سيترتب على ذلك من الثواب والعقاب، لكن في جميع هذه الآيات أُريد من الإنسان أن يتلقىٰ الحقائق الغيبية من خلال التوجه إلى آثار عالم الشهادة والحس، مستفيداً من رؤيته الباطنية، وحقائقه الفطرية للتفكير في هذه المعالم الحسية، وإدراك تلك الحقائق الفائقة للحس والحصول على معلومات قيمة وجديرة بالثقة العلمية بشأنها.

وبالالتفات إلى هذا اللون من الاستنتاج من الآثار الحسية بغية إدراك الحقائق فوق الحسية، الذي اعتمدته هذه الآيات الشريفة؛ يُطرح هذا السؤال، إذا كان العالم وأجزاؤه المختلفة، بدءاً من الذرة وانتهاءً بالمجرّة، ومن الجماد إلى الإنسان؛ آثاراً ناطقة على العلم والقدرة والإرادة والرحمة والحكمة والوحدة وسائر الصفات الجلالية والكمالية لخالق الكون ألا تعدّ هي نفسها أثر ناطق وواضح على أصل وجود هذا الخالق؟! فإذا كان الجواب على هذا التساؤل إيجابياً، نصل إلى نتيجة

---

(١) قوم يتفكرون و. . .

(٢) قوم يتذكرون و. . .

مفادها: إنّ القرآن الكريم لم يطرح قضية إثبات وجود الله بشكل مباشر، وإن كان المناخ الفكري السائد بين الناس المعنيين بخطابه ـ ابتداءً ـ حاضراً في وعيه، بيد أنه اختار في طرح القضايا الأخرىٰ التالية لقضية إثبات الصناع، طريقة مؤثرة ومجدية في إثبات وجود الله وكسب العلم الواضح المعزز للاطمئنان بأصل الوجود. والركيزة الأساسية لهذه الطريقة، هي الالتفات إلى حاجة كل موجود، وكل كائن من كائنات هذا العالم إلى موجد غني عالم يمتلك القدرة اللازمة لخلق هذه الكائنات البديعة. فالفقر والحاجة الذاتية لهذه الموجودات، علامة بارزة على وجود ذلك الموجود الغني... والانتباه إلى زوال كل واحد من تلك الكائنات، دليل على وجود ركيزة ثابتة، يقوم وجود الموجودات بها.

ولعلّ الآيات (١٥ ـ١٧) من سورة فاطر أيضاً تتعلّق بنفس الحاجة الشاملة إلى الله، والنتائج الاعتقادية المترتّبة على ذلك:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾﴾.

في ضوء ذلك يمكن القول: إن القرآن الكريم يعرض أمام الإنسان في مجال معرفة صفات الله تعالى، طريقاً يدخل في صميم قضية إثبات وجود الله.

إثبات الصانع في فلسفة أرسطاطاليس[1]:

يركز أرسطاطاليس في كتابه ما بعد الطبيعة مراراً على هذه النقطة،

---

(١) بدءاً من هنا وحتى ص٧٥ ستتم دراسة الموضوع من الوجهة الفلسفية، بغية أن يكون نافعاً =

وهي أنه بصدد معرفة العلل الأولىٰ للطبيعة والمبدأ، أي علة العلل، بالطريقة التي هي شأو فيلسوف، إنسان عالم وباحث متحرر الفكر. . . وإنه لن يقتف أثر أولئك الذين تعلقوا بأفكار وعقائد لا تستند إلى أية دعامة منطقية. . . ومما جاء في كلامه في حرف الباء:

«. . . فأما من كان على رأي «أفيقودس» وجميع من تكلم في الأشياء الالهية، فإن عنايتهم كانت في إقناع أنفسهم فقط، ولم تكن عنايتهم في إقناعنا، بل توانوا عن ذلك، وذلك أنهم يجعلون الأوائل آلهة[1]. . . ولذلك فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان»[2].

فمبدأ المعرفة لدى أرسطاطاليس، يقوم على قانون العلّية العامة، أي حاجة كل ظاهرة إلى مظهر وموجد.

ويرى أرسطاطاليس: إذا كانت الموجودات كافة هي جواهر طبيعية، لها قابلية الحركة، فلا يبقى هناك محل للموجود الذي هو مبدأ الطبيعة والحركة. . . ذلك أن هذه الحالة تعني: أنّه لم يكن في

= لتلك الشريحة من القرّاء ذات التخصص في الفلسفة الإلهية. . . أما القراء الذين لديهم اهتمام بدراسات الفلسفة، فيمكنهم إغفال مطالعة هذه الصفحات، واستئناف المطالعة بعد هذا البحث.

(١) يقصد آلهة الأساطير اليونانية، التي كانت صرف اختلاق سطّره ذهن الإنسان بسبب عجزه عن معرفة مبدأ الوجود، مما دفعه لاتخاذ أولئك الآلهة الوهميين بديلاً عن الإله الواحد، في ميدان معرفة الله، وعن الأسباب والعوامل الطبيعية في ميدان معرفة الطبيعة، وبالتالي الانجرار إلى الضلالة في الميدانين معاً.

(٢) ما بعد الطبيعة، أرسطاطاليس، ص٢٤٧.

عالم الوجود شيء، غير الطبيعة والجوهر المتحرك... وعلى هذا الأساس، فإنّ علمنا إزاء عالم الوجود، سيقتصر على العلم الطبيعي أيضاً، ونمسي لا علم لنا بما وراء الطبيعة.

«فإن لم يكن جوهر ما أخذ غير الجواهر القائمة بالطبع، فالعلم الأول إذن هو العلم الطبيعي»[١].

لكن أرسطاطاليس يتوصّل بعد جهد دؤوب من أجل معرفة الوجود والحقائق الحسّية، إلى هذه النتيجة، وهي أن عالم الوجود لا ينحصر في الجوهر الطبيعي القابل للحركة... ولهذا نجده يتطرّق في جانب آخر من كتاب (ما بعد الطبيعة) للجواهر الفانية والجواهر غير الفانية، ساعياً إلى معرفة مبدأ وجود هذه الموجودات.

ويتساءل ابتداءً: «إن كانت الطائفتان ـ الفانية وغير الفانية ـ تعودان إلى مبدأ واحد، أم أن لكل واحدة منهما مبدأها الخاص؟»[٢].

ويواصل أرسطاطاليس بحثه، لينتهي إلى هذه النتيجة وهي: أن مبدأ جميع هذه الموجودات، جوهر، أي موجود قائم بذاته، حي، عليم، قادر، ليس له حركة في نفسه، بيد أنه يبعث الحركة[٣].

إثبات الصانع في فلسفة ابن سينا:

يقدم ابن سينا، في كتابه (الإشارات والتنبيهات) ـ الذي من

---

(١) ما بعد الطبيعة، أرسطاطاليس: ص: ٧١٣.

(٢) W.d. Ross, Aristatle's Metaphysics, p:1000.

(٣) كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس، خصوصاً: «حرف الألف الصغرى» و«حرف اللام».

المرجح أن يكون آخر كتاباته الفلسفية ـ كلاماً جديداً في النمط الرابع لإثبات الصانع، ويعنون هذه القضية على هذا النحو: «النمط الرابع في الوجود وعلله» ووفقاً لذلك يتناول الوجود وعلله، بدلاً من أن يشرع بمبادىء الطبيعة.

وفي هذا السياق، يقول في إثبات العلّة الأولى ومبدأ الوجود:

«فكل موجود، أما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا بدّ أن يكون قد وجد في ظلّ وجود عامل خارج عن ذاته، فإن كان العامل الخارجي واجب الوجود بذاته، فلا بدّ أن يكون أيضاً مبدءاً وصانعاً. وإذا كان ممكن الوجود فلزم أن يكون وجوده محتاجاً لموجود آخر، وهو تسلسل لا نهاية له وإذا لم يصل هذا التسلسل إلى نقطة بدء، أي إلى مبدأ واجب الوجود بالذات، فلن يكون لأي من تلك الموجودات المفترضة في هذا التسلسل اللامتناهي واقعية، لأن تحقّق أي حلقة من الحلقات المتّصلة متعلّق بواقعية ما سبقها، وإذا استمرّ هذا التعلّق حتى ما لا نهاية، فلن ينتهي التعلّق بالقبل، ولا تصبح قطعية أبداً»[1].

من أجل أن نعطي كلام ابن سينا، الوضوح الكافي، نسوق هذا المثال:

قطعة كبيرة من الصخر، تتدحرج إلى عرض الطريق فتقطعه... هذه الصخرة لا تتحرك تلقائياً من مكانها... فيصل أول عابر فيلاحظ انقطاع الطريق، فيقول في نفسه: لو يصل شخص آخر لتمكنّا من

---

(١) اقتباس من «الاشارات والتنبيهات»: ص: ١٠٩ ـ ١١٥، ط: ١٣٠٥هـ.

إزاحة هذه الصخرة. . . ويصل الثاني، ليسمع اقتراح الأول فيقول: لو انضمّ إلينا شخص ثالث لاستطعنا جميعاً رفعها من مكانها. ويجيء الثالث فيقول هو الآخر: لو كنا أربعة لفعلنا ذلك. ويأتي الرابع ليوكلها إلى الخامس، وهكذا إلى ما لا نهاية. . .

فهل ستتزحزح الصخرة من مكانها؟ كلا. . . ستجد المشكلة الحل فيما لو وصل شخص لا يلوذ بـ (إذا) أي لا يربط خطوته للعمل من أجل إزاحة الصخرة بشخص آخر. . . وعند ذاك يمكن لشخص بمفرده أو مع آخرين إنجاز هذا العمل، ورفع الصخرة عن الطريق.

وفي سلسلة العلل والمعلولات، لن تتحقق أبداً أي واحدة من حلقات هذه السلسلة ما لم نبلغ العلّة المجردة عن (إذا) العلّة التي لا تستمد وجودها من أحد، بل إنّ وجودها نابع منها، أي أن تحققها لا يرتبط بشيء آخر. يجب أن نصل إلى موجود متحقق بذاته، أي واجب الوجود، وعند ذاك ينطلق الوجود ويتقدم ليسبغ الوجود على حلقات هذه السلسلة واحدة فواحدة، ويفيض إشعاع الوجود المطلق ـ غير المشروط ـ ليغمر الكون، فينال كل شيء نصيباً منه!

على هذا . . . لا يسلك ابن سينا طريق العلل ومبادىء الطبيعة، بل الطريق الأدق المارّ عبر الإمكان والوجوب والممكن والواجب، وحاجة الممكن للواجب لوجود واجب الوجود، اللّه تعالى.

وبعد أن يثبت ابن سينا، أصل وجود الصانع عن طريق مبحث الممكن والواجب، يشرع بإثبات الوحدانية، والعلم، والقدرة، وصفات الواجب الأخرى، مستعيناً بالدراسة نفسها، ثم يقول:

«تنبيه: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (سورة فصلت، الآية: ٥٣).

ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة فصلت، الآية: ٥٣). أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[١]»[٢].

ويقول العلّامة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) في توضيح كلام ابن سينا: «أقول: المتكلمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته، واحدة فواحدة. والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرك أول غير متحرك، ثم يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أول.

---

(١) يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد [الأسفار، ج: ٦، ص: ٤١٣].

(٢) الإشارات، ابن سينا ـ قسم الفلسفة ـ ص: ١٢٣. القسم الثالث (ط: دار المعارف) ص١٩ ـ ٢٠.

وأما الإلهيون فيستدلّون بالنظر في الوجود، وأنه واجب أو ممكن علىٰ إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثم يستدلّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد. فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى، بأنها أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين، هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، وأما خلافه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة، فربما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها، كما تبين في علم البرهان.

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ أعلى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقين.

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين، وسمهم بالصدّيقين، فإن الصدّيق هو ملازم للصدق»[١].

إذن فقد غدا برهان ابن سينا في الإمكان الوجوب، أبرز دليل على إثبات الصانع، لدرجة اكتفت الكتب الفلسفية والكلامية المختصرة بذكره وحده.

ونجد العلّامة نصير الدين الطوسي، يورد هذا الدليل وحده في الدراسة التي تناولها لإثبات الصانع في كتابه (تجريد الاعتقاد) فيقول: «المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره، وفيه

---

(١) المصدر نفسه.

فصول: الفصل الأول في وجوده. الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل»[١].

أما العلامة الحلي(؟ ـ ٧٦٢هـ) فيقول في أثره المعروف: (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)[٢] الذي اشتهر في الأوساط العلمية باسم (شرح التجريد): «والدليل على وجوده (واجب الوجود) أن نقول: موجود بالضرورة[٣]، فإن كان واجباً فهو المطلوب[٤] وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجباً فالمطلوب[٥] وإن كان ممكناً تسلسل أو دار، وقد تقدم بطلانهما»[٦].

وهكذا نلاحظ فيما استعرضناه، سواء من كلام ابن سينا أو الطوسي أو الحلّي أو حتى الآخرين، اعتماد الدراسة على الدور والتسلسل... وعلى هذا، فلو أن أحداً لم يقل باستحالة التسلسل فمن الطبيعي أن لا يعطى لهذا البرهان، الذي قيل في أهميته وقيمته كل هذا الكلام، عناية تذكر.

---

(١) تجريد الاعتقاد، العلّامة نصير الدين الطوسي، ط: مشهد، ص: ١٧٢. مؤسسة النشر الإسلامي جامعة المدرسين ـ قم، ص٢٨٨.

(٢) المصدر السابق: ط مشهد، ص١٧٤. ط قم، ص: ٢٨٠.

(٣) أي الحقيقة التي لا تحتاج إلى مبدأ.

(٤) يقصد أنه قد تم إثبات أن أصل الوجود (موجود لا يحتاج إلى علة).

(٥) الاستمرار على هذا المنوال، لن يوصلنا إلى الموجود الذي لا يحتاج إلى علة.

(٦) الوصول إلى وجود الواجب ـ في هذا التقرير ـ يتم من خلال المراوحة بين «الوجوب والامكان» ولهذا سمي البرهان الذي يعرضه هذا التقرير ببرهان «الامكان والوجوب».

إثبات الصانع في فلسفة صدر المتالهين:

اعتبر صدر المتألهين في (الأسفار) أنّ برهان الصدّيقين هو أفضل برهان لإثبات الصانع، غير أنه يقدّمه بصياغة أو بتقرير آخر، تقرير يقول إنّه لا يعتمد الدور والتسلسل.

وحتى نلم بتقرير[1] صدر المتألهين، والذي سيكون بحق نقطة تحوّل في هذا السبيل ـ إن حظي بالقبول ـ ينبغي أن نركز الانتباه بدقة وصبر كافيين، فيما يقول:

«واعلم أن الطرق إلى الله كثيرة، لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[2] لكن بعضها أوثق وأشرف وأوضح من بعض، وأسد البراهين وأشرفها إليه، هو الذي لا يكون الوسط[3] في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود، هو عين المقصود[4]، وهو سبيل «الصدّيقين» الذين يستشهدون به تعالى عليه[5]، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء (كالمتكلمين والطبيعيين) يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته، بواسطة اعتبار أمر آخر غيره (كالامكان

---

(١) تنوعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصدّيقين، حتى انتهت إلى تسعة عشر تقريراً، كما ذكر الميرزا مهدي الاشتياني في تعليقته على شرح منظومة السبزواري، فإذا ضممنا إليها تقرير الطباطبائي، فإنها تبلغ عشرين تقريراً. [تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، عبد الجبار الرفاعي] (المترجم).

(٢) سورة البقرة ، الآية: ١٤٨.

(٣) يعني ما يربط الصغرىٰ بالكبرىٰ، ويتوصل من خلال معرفتهما إلى النتيجة الثالثة.

(٤) كما يقول مولانا (الرومي) في نظمه (أشرقت الشمس فأبانت عن نفسها، فإن كنت تلتمس الدليل، فعليك أن لا تعرض بوجهك عنها).

(٥) «يا من دل على ذاته بذاته».

للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك). وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج، أحكم وأشرف.

وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

وإلى هذه الطريقة بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2]. وذلك لأن الربانيين، ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون انه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه، إلى انه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك، فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص واعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب أو الإمكان، يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾[3].

وبعد أن يورد توضيحاً وافياً بشأن برهان الصدّيقين، أو معرفة الله عن طريق معرفة أكمل للوجود؛ يفتح صدر المتألهين، فصلاً جديداً يتناول فيه دراسة أدلة أخرى في الفلسفة والكلام، لإثبات الصانع، مصدراً بحثه بدليل الوجوب والإمكان، حيث يتمّ اعتماد

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

الدور والتسلسل، ويجري تناول الموضوع بأسلوب قريب من أسلوب ابن سينا في (الإشارات) والعلّامة الطوسي في (شرح الإشارات والتجريد) والعلّامة الحلّي في (شرح التجريد) ويقول:

«وهذا المسلك أقرب المسالك إلى (منهج الصدّيقين) وليس بذلك كما زعم، لأن هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وها هنا يكون النظر في مفهوم الوجود»[1].

ويرى صدر المتألهين إلى تقريره لبرهان الصدّيقين، ومعرفة المبدأ عن طريق معرفة أكمل للوجود، يحظى بامتيازين:

الأول: أنّه وجّه الأنظار ـ من خلاله ـ إلى الوجود نفسه، والمعرفة المتحصّلة لدينا عنه، وليس إلى الوجود كمفهوم.

والآخر: أنه لم يدرج في ثناياه الدور والتسلسل.

الوجود ومفهوم الوجود:

ماذا نفهم من كلمة وجود ومعادلاتها في اللغات الأخرى؟ من أين دخل هذا المفهوم لأذهاننا؟

هذه القضايا ظلّت تُناقش في الفلسفة الإسلامية على مدى قرون، وتعدّ بحوثها، من أهم حقول الفلسفة وأكثرها أصالة.

في بداية التعرّف على الفلسفة الإسلامية، ربما حسب الإنسان أن جميع الدراسات المطروحة زائدة، ومن قبيل توضيح الواضحات. . .

---

(١) الأسفار الأربعة: ج: ٦، ص: ٢٦ و٢٧، ط طهران، مطبعة الحيدري.

لكنه سيدرك تدريجياً، أنّ موضوع أصالة وحدة الوجود، والوحدة والكثرة، والوجود و. . . من المباحث الأساسية في الفلسفة. وفي الوقت الذي تبدو فيه سهلة، إلا أنها في الحقيقة عميقة جداً ومعقدة. . . أي أنّها من باب السهل الممتنع[١]. وكنموذج لذلك[٢] نتناول موضوعاً لأحد الباحثين المعاصرين[٣].

ففي كتابه الذي نشره تحت عنوان (الفلسفة) عقد الباحث موضوعاً بعنوان: الواقعية في الفلسفة الإسلامية. تناول فيه بالبحث والنقد جانباً من كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للعلامة الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي، معتبراً الدراسات المتعلقة بالمعرفة التحليلية للوجود، والاستنتاجات الفلسفية منها لوناً من ألوان اللعب بالألفاظ!

وهذه بعض عباراته الواردة في الكتاب المذكور:

«عدّ السيد الطباطبائي الوجود والواقعية شيئاً واحداً، معتبراً وجود الواقعية أمراً بديهياً»[٤].

أسئلة عدة تخطر في ذهن الكاتب حول الوجود أو الواقعية: هل أنّ الموجود هو الأمر البديهي، أم الوجود؟

---

(١) كان البحث عن الوجود ومفهومه وحقيقته، واحداً من أظرف المباحث العلمية، دائماً ولا زال، إذ أنّه يعدّ جزءاً لأكثر مباحث الفلسفة حساسية. وفي العصر الحاضر، بدأ فريق من أنصار فلسفة (هيغل) متابعة وبحثاً جديداً حول التحليل الهيغلي للوجود، وما يتعلّق منه بالمفاهيم الأخرىٰ، والحقائق الحسّية التي قامت عليها هذه المفاهيم. . . ومن جملة أولئك (هايدغر) المفكّر الألماني البارز، في كتابه المعروف (الكون والزمن).

(٢) أي لأصحاب النظرة الميسّرة للفلسفة الإسلامية (المترجم).

(٣) الدكتور علي شريعتمداري، أستاذ في جامعة أصفهان.

(٤) الفلسفة، شريعتمداري، ص: ٣٣٥ (مؤسسة النشر) مشعل ١٩٦٩م.

هل أنّ ذوات: الحجر، الشجر، الحيوان، الإنسان... هي التي تعدّ أموراً بديهية أم وجوداتها[1]؟.

هل يبدو هذا الأمر منطقياً ـ بغض النظر عن اهتزاز التعبير، والتلاعب بالألفاظ ـ وهو أننا لا نستطيع الوقوف على حقيقة الوجود، وفي نفس الوقت يكون الوجود بالذات معلوماً لدينا، لكوننا قد أصبحنا مدركين لواقعيته.

كما قيل من قبل، بأي دليل نعدّ إدراكنا الوجود أمراً بديهياً؟ يمكن لي أن أفترض نفسي كبقية الأشياء، أما لو أردت تحليلاً ذاتياً، وفصل جانبها الوجودي عن جوانبها الأخرىٰ، وأخذ الوجود بدلاً عن الموجود بنظر الاعتبار؛ لما استطعت القول إنني استوعبت بديهياً الوجود ومفهومه... ربما أمكن القول: إن ما يبدو أمراً بديهياً هو الموجود وليس الوجود»[2].

«... أما الجلوس والغوص في مفهوم الوجود والتلاعب بالألفاظ، فإنّه لا يحدّد فعالية الفلسفة وحسب؛ بل يحول بيننا وبين معرفة الأمور الواقعية، ويبعدنا عن البحوث الدائرة في أروقة الفلسفة اليوم»[3].

تلاحظون أن مسألة الوجود ومفهومه ومستوى أصالته، لا زالت مطروحة حتى الآن كقضية فلسفية جدّية... وحتى تسير الدراسة في

---

(١) المصدر السابق، ص: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣٩.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

هذا الحقل في ضوء رؤية واضحة، من اللازم الالتفات إلى الأسئلة التالية:

١ ـ هل أنّ التفكيك والتحليل، أو التركيب والربط بشكل عام، طريق مناسب لكسب المعلومات الجديدة حول العالم، والمفردات الواقعية التي يزخر بها، أم لا؟

٢ ـ هل أنّ تلقّينا الذهني عن تلك المفردات، بغضّ النظر عن قيمته في إظهارها؛ هو أيضاً جزء من تلك المفردات أم لا؟

٣ ـ الألفاظ ـ سواء أكان لها معنى واقعي أم وهمي ـ هل تعدّ سلسلة من حلقات الواقع، أم لا؟ (طبعاً من خلال نظرة أوسع للواقعية، حتى ممّا ننزعه عليها من مصطلحات معاصرة).

٤ ـ إذا كانت المفاهيم الذهنية والألفاظ المستخدمة لتوضيحها ـ لو أخذت بنظرة أكثر شمولية ـ هي بذاتها، سلسلة من الواقعيات، وإنّ بحثها بشكل مستوعب ومنفتح على الواقع ومستفيد من الأساليب المناسبة؛ فهل هو عمل علمي، يمكن أن تتمخّض عنه نتائج تحقيقية قيّمة، أم أنّ الموضوع بأي كيفية جاء، وبأي طريقة تيسّر، كما لو كان حقّاً لعبة ألفاظ مسلية؟!

إذا ألقينا نظرة فيها شيء من التدقيق على ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، لاستطعنا أن نفهم بسهولة: أنّ موضوع هذه العلوم غالباً ما يكون نفس ألفاظها وتركيباتها والمعاني والمفاهيم الذهنية وعلاقاتها فيما بينها، أو بينها وبين بيئة الإنسان، تكوّن وتطوّر كلماتها ومعانيها و.. أو أن ظواهر إنسانية أخرى، ليس لها نصيب

من الواقعية، أكثر مما للألفاظ والمعاني والمفاهيم الذهنية، هي التي تشكّل مواضيع لتلك العلوم... خذ إليك علم الاجتماع نموذجاً، فعندما نقدّر هذا العلم، والقيمة الكبيرة للثقافة والوعي الذين يبثّهما في مختلف مفاصل الحياة، نسعى للبحث عن أفضل طريق لإحراز أوثق النتائج، في إطار هذا العلم الذي نعدّه علماً متقدماً ينطوي على نتائج قيمة. بعد ذلك ينبغي أن لا نعجب: كيف أمكن الوصول إلى ثمار فلسفية ناضجة وواضحة، من خلال تحليل علمي لكلمة، أو لانطباع ذهني، أو أمور من هذا القبيل.

كذلك الحال في فقه اللغة[1]، ففي الوقت الذي نستفيد من هذا العلم والتحليلات والبحوث السائدة حول اللغات والالسن، وتكونها وتطورها وتكاملها وارتباطها مع العوامل الحياتية الداخلية، أو البيئية الخارجية، من قبيل: العقيدة والعاطفة والاقتصاد والسياسة والطبقة الاجتماعية والثقافية وغيرها...، نكتشف مئات الأسرار الكامنة في حياة الإنسانية على هذه الأرض، ونستفيد بأشكال متنوعة من انجازات تلك الاكتشافات في إقامة النظام الأفضل للحياة في عالمنا الدنيوي؛ بعد ذلك هل يمكننا النظر باستخفاف لتحليل هو في غاية الدقة، حول: (الوجود ومفهومه والطبيعة أو الشكل الخاص الذي بلورنا فيه هذا المفهوم تعبيراً عنه) والمرور عليه بشكل عابر، متنفّسين الصعداء إذ تخفّفنا من زجّ أنفسنا في لعبة ألفاظ مسلية؟!

والآن، لنعد ثانية ـ بهذه النظرة ـ إلى مبحث الوجود ومفهومه،

---

(1) Philology.

لنضع أيدينا على صياغة أكثر وضوحاً للبحث، آخذين بنظر الاعتبار الأسئلة التي أثارها الدكتور شريعتمداري، فلعلنا استطعنا تجاوز الوقوع في نسج الخيال والتلاعب بالألفاظ!.

ابتداءً، نحاول تنظيم المعلومات الواضحة التي نملكها في هذا المجال:

١ ـ انظر إلى قدح الماء الموضوع على المنضدة أمامك!

والآن دعني أسألك: أيوجد ماء داخل هذا القدحِ؟

تدقّق النظر في القدح، أو تأخذه بيدك لتطمئن أكثر، تحرّكه وتقول: يوجد ماء داخل القدح. أو تقول: لا يوجد ماء داخل القدح.

٢ ـ حسناً، الآن انظر إلى المَوْقِدَة الموضوعة في جانب من الغرفة، دعني أسألك: أتوجد نار داخل الموقدة؟ تقترب منها، تقلّب رمادها وتقول: يوجد نار داخل الموقدة. أو: لا يوجد نار داخل الموقدة.

٣ ـ والآن انتبه إلى هاتين الجملتين:

(يوجد ماء داخل القدح) و(يوجد نار داخل الموقدة). في هاتين الجملتين، استخدمت كلمات، وتحمل كلّ منها معنى معيّناً: داخل، قدح، موقدة، ماء، نار، يوجد.

لاشك، أنّ لديك انطباعاً ذهنياً معيّناً، تجاه كل كلمة من هذه الكلمات، يمنع حصول انطباع آخر من قبيل:

داخل في مقابل: فوق، تحت، جانب.

قدح أو موقدة، في مقابل الأواني الأخرى.

ماء أو نار في مقابل الأجسام الأخرىٰ.

يوجد في مقابل لا يوجد أو...

٤ ـ ذلك الانطباع الذهني الذي نعبّر عنه بكلمة داخل، انطباع واضح تميّزه ببساطة عن فوق وجانب... كذلك الانطباع الذي تعبّر عنه بكلمة قدح أو بكلمة موقدة، فهما انطباعان واضحان لديك، على الأقل إلى حدّ يجنّبك الخلط بينهما. إنّ كلاً من الانطباع الذهني الذي نعبّر عنه بالماء، أو الذي نعبّر عنه بالنار، متمايزان أيضاً... فعندما تُعطى قدح ماء لتشرب، لا يتسرّب إليك أدنى شك في استخدام كلمة ماء لمحتوى القدح... وإذا ألقيت أعواد الحطب في الموقد، واضطرمت فيه النار، فلا مجال كذلك لأن يخالجك الشك في استخدام كلمة النار... لست الوحيد في ذلك، بل إن أي إنسان سليم العقل، مطلع على اللغة العربية، لا يراوده أدنى شك في استخدام كلمة ماء لذلك السائل الذي احتواه القدح، بعد أن اغترف أمامه من ماء النهر، وتناوله بيده... ولا في استخدام نار، لتلك الشعلة التي أمامه في الموقد!.

٥ ـ وماذا عن كلمة «يوجد»؟ هل استخدمت هذه الكلمة من أجل بيان مدلول ذهني معيّن وجدته في ذهنك؟ وما حال الكلمات الأخرى التي تعود إلى نفس الأصل اللغوي... من قبيل: وجود، أو ما في صيغتها الوصفية: موجود ـ الذي يتمتع بالوجود ـ؟

هل إنّ كل كلمة من هذه الكلمات، يقابلها مدلول ذهني، اتخذ له موقعاً في فكرك أم لا؟

ومن أجل أن ينصبّ البحث حول محوره الأساسي، نستخدم نفس مصطلحي الوجود والموجود[1]. .

نواجه في البدء هذا السؤال: في هاتين الجملتين: الماء موجود في القدح، النار موجودة في الموقد، هل إنّ كلمة موجود لفظ لا معنى له؟ وكيف يصدق على الماء وعلى النار أيضاً؟

هل إنّ قولنا للماء موجود، والنار موجودة يحكي عن اشتراك لفظي أم معنوي؟

لعل من المناسب إعطاء توضيح، حول الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي، من خلال أمثلة من الحياة العملية.

يولد لك ولد ذكر، وتختار له (زيد) اسماً. . . وفي مدينة أخرىٰ على بُعد مئات الكيلومترات، يولد لعائلة أخرى ولد ذكر، ويسمّيه أبواه بالاسم نفسه، دون أن يكونا على أدنىٰ علم بخبر ولدك والاسم الذي وقع اختيارك عليه. وبوجود هاتين التسميتين

---

(١) الموجود من ناحية البناء اللفظي أو الاشتقاق، اسم مفعول من وجد. . . لكن هذه الكلمة اتخذت تدريجياً معنى جديداً، لتتحول من موقعها السابق كاسم مفعول إلى شيء من قبيل الصفة المشبهة. . . فقد أصبحنا نتعامل اليوم معها، بمعنى وجود أو متمتع بالوجود. . . ولذلك فلم يعد لها بأي نحو كان سمة اسم مفعول. بل حتى فعل وُجد، اتخذ في الاستعمال هنا معنى: صار موجوداً، إذ لم يعد له هو الآخر، وقع الفعل المبني للمجهول، بل عاد كأي فعل معلوم لازم. . . كذلك هو الحال في كلمة وجود التي خلت هي أيضاً من أي لحن للبناء للمجهول.

المستقلتين، يوجد تلقائياً قدر مشترك يجمع زيدكم وزيد العائلة الأخرى. هذا القدر المشترك هو ذلك الاسم. اشتراكهما في هذا الاسم يتعلّق بصرف اختيار اسرتيهما له، فهل يكشف هذا الاسم عن قدر جامع آخر بين هذين الولدين؟ بالطبع لا... ذلك أن مثل هذه التسميات غالباً ما تكون لإعجاب الأب والأم أو أشخاص آخرين - من أعضاء العائلة - بالاسم الذي وقع عليه الاختيار. فأنت قد أنست لكلمة زيد، فسمّيت ولدك زيداً... وأبوا زيد الآخر - في مكانهما القصي - أعجبا بزيد أيضاً، فأطلقا اسمه على ولدهما. ولعل الذي أعجبك في هذا الاسم شيء غير الذي أعجبهما... على أي حال، فكلمة زيد، لا تكشف عن وجود جهة تماثل وقدر مشترك آخر بين شخصيتي الولدين... فهما يشتركان في اللفظ والاسم وحسب، أي اشتراك لفظي.

ومثال آخر: أمامك كتلة بيضاء من الثلج، وإلى جانبها قطعة من الجص بيضاء أيضاً. الثلج يكون أبيضَ، كذلك الجص أبيضَ... وعندما تسمّي كلاً من الثلج والجص أبيض، فليس لرغبة أحد في إسباغ كلمة أبيض على الاثنين، بل إنَّ الأمر يحكي عن وجود تماثل وجامع مشترك بينهما. فعلى هذا تكون كلمة أبيض، تعبيراً عن معنى مشترك بين الثلج والجص. ذلك أنّ للاثنين لون واحد، وسبب تسميتهما الواحدة هو لونهما الواحد، وعليه، فهما يجتمعان في معنى مشترك... وهذا الاشتراك المعنوي، أدىٰ إلى اشتراكهما في لفظ أبيض.

ولهذا السبب يلزم في الاشتراك اللفظي، اتخاذ وضع جديد أو

عقد وتسمية جديدة لكل مشترك جديد.. في حين لا يستلزم ذلك في الاشتراك المعنوي.

قبل ما يقارب الأربعة عشر قرناً، ولد للأسرة الساسانية ولد اسموه (برويز) ولو لم تقدم أية عائلة أخرىٰ منذ ذلك التاريخ على إطلاق هذه التسمية على مواليدها، لبقي اسم (برويز) منحصراً في (برويز الساساني)[1].

ولو ولد للأسر الأخرىٰ مئات الأولاد، وكان لهم ما لبرويز من ميزات خَلقية وخُلقية، إلا أن أسرهم خلعت عليهم أسماء أخر، وقع عليها اختيارها، فلا يمكن لأي من أوجه التماثل تلك، أن تكون مبرراً لمناداة أولئك الأولاد تلقائياً باسم برويز... لكن بمجرّد أن يولد للأسرة ولد وتسمّيه بهذا الاسم، رغم افتقاده لأي وجه شبه مع برويز، ترى الجميع ـ وعلى أساس من التسمية الجديدة ـ ينادونه (برويز).

وعندما اتخذ الثلج اسم: أبيض، لجهة لونه وعكسه لكامل النور الساقط عليه، فقد سرى هذا الاسم لكل شيء آخر يحمل هذه الميزة، دون أن ننتظر إطلاق تسمية جديدة. لأنّ كلمة أبيض تعبّر عن مدلول ذهني مشترك بين الثلج والجص و... الآن وبعد أن تمّ التمييز بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي، نكرر سؤالنا السابق حول الموجود.

(الماء موجود في القدح) و(النار موجودة في الموقد).

---

(١) لو تسمّى أحد قبله بهذا الاسم أيضاً، لانحصر الاسم فيه وفي سميّه الماضي.

نقول للماء في القدح والنار في الموقد بأنهما موجودان، إذن فكلمة موجود مشتركة بينهما، وليس كمفردتي الماء أو النار اللتين تتطابق كل منهما مع معنى واحد خاص بها.

والآن لنسأل: هل إنّ اشتراك (الماء في القدح) و(النار في الموقد) بكلمة موجود هو مجرّد اشتراك لفظي، أو أنّه اشتراك معنوي؟ فإذا كان اشتراكاً لفظياً، يلزم إطلاق الاسم على أيّ منهما دون انتظار مبرّر جديد وتسمية جديدة... أليس كذلك؟

وإذا كان الاشتراك في كلمة موجود بين: الماء في القدح، والنار في الموقد معنوياً؛ فلا حاجة لهذه التسمية الجديدة، غير أنّه يلزم في هذه الحالة أن يكون لدينا مدلول واحد عن كلمة موجود، يتطابق مع الحالة التي وصفناها للماء في القدح، والنار في الموقد. وعند ذلك سيقفز أمامنا هذا السؤال: ما هو المدلول الذهني المشترك، ومن أين دخل أذهاننا؟

تحاول الفلسفة الوجودية أن تقدّم تفسيرها انطلاقاً من هذه النقطة نفسها: معرفة المدلول الذهني ومبدئه الخارجي، فتقول: عبر متابعة هذا التحليل ـ تحليل مفهوم الوجود ـ ومعرفة عامل تكوّن هذا المفهوم في أذهاننا، وستفتح أمامنا أبواب جديدة باتجاه المعرفة الواقعية لهذا العالم، ولعل هذا هو السبب الذي دعا هذه الفلسفة لأن تختار طرح هذه المسألة، كبداية لمشوارها: هل الوجود مشترك لفظي أو مشترك معنوي؟

الفلاسفة الوجوديون، استخدموا رغبتهم الشديدة في متابعة

الدراسة، وتحليلهم الدقيق جداً لمفهوم الوجود فتوصلوا إلى: أن الوجود مشترك معنوي، أي أن كلمة الوجود ومعادلاتها في اللغات الأخرى، مثل :هستي[1]، وexistence، و... وفي كل مكان، تستخدم بنفس المعنى والمفهوم والمدلول الذهني، فنعبّر بها عن الأمر الحسي والواقعي في أيّ مكان أردنا، ونجدها في تعاطينا مع أي حالة واقعية... وهذه بذاتها علامة على الطريق، لشدّ انتباهنا إلى هذه النقطة، وهي أن الوجود نفسه حقيقة وواقع لا نظير له، فكما يوجد مع الماء، يوجد مع النار ومع غيرهما، ولو لم تكن هذه الحقيقة لا مثيل لها في ذاتها، ومشتركة في الماء والنار وغيرهما لما ظهر هذا المفهوم الفريد والمشترك في أذهاننا!

ويخطو صدر المتألهين خطوة أبعد من ذلك، عندما يؤكد: إننا لسنا بحاجة أساساً إلى سلوك طريق كثير الالتواء، من أجل الاطلاع على صفة الفرادة والاشتراك في حقيقة الوجود، فكل إنسان عارف وصاحب نظرة ثاقبة؛ وإن كانت معرفته أولية بالعالم الحسي، لو نظر بدقة لوجد بسهولة وفي أول تعاطٍ له مع العالم الحسي والواقعي أنه قد أصبح ملمّاً وعارفاً بالوجود، قبل أي شيء آخر...

فعندما يتعامل الإنسان مع أية حقيقة، يواجه ـ ابتداءً ـ وجودها، وبعد ذلك يجد ماهيتها والسمات التي يجدها فيها، ولا يجدها في جميع أو بعض الحقائق الأخرى.

النقطة الملفتة هنا، هي أنّه في كل موطن يتعامل فيه الإنسان،

---

(١) في الفارسية.

مع أيّ من مفردات الواقع الخارجي، مع وعيه للوجود، وحسّيته وواقعيته، يتعامل في تمام الوضوح والحسم، ما لم يقع ضحية وساوس السفسطة.. إلا أن انطباعه عن ماهية كل حقيقة حسّية، يمكن أن يخالطه بعض الإبهام. مثلاً عندما ترى جرماً ما على بعد عدة كيلومترات، فحينها لا يخالطك أدنى شك في وجود وواقعية ما ترى أمامك... فاطلاعك على ذلك الجرم واضح وقاطع... أما بشأن ماهيته، فلم يحصل بعد انطباع واضح لديك... عليك أن تصبر لتقترب منه، أو تستعين بالمنظار لتقرّب صورته جيداً إلى أفق نظرك، حتى تتمكن من تكوين انطباع أوضح علىٰ نحو ما عن ماهيته.

اطلاعنا على الوجود عن طريق «التلقي المباشر» فقط، أي العلم الحضوري:

عندما نواجه شجرة، نطّلع عن وجودها... وإلى جانب نصيبنا من هذا الاطلاع، يتكوّن لدينا الاطلاع بنحو أو بآخر عن ماهيتها. غير أن العلم على ماهية تلك الشجرة، يترافق دائماً مع هذا الحدث، وهو ظهور صورة ناقصة أو كاملة عن الشجرة في أذهاننا. إنّ تعبير تلك الصورة عن ماهية الشجرة، كما لو كان ناطقاً وكاشفاً عن معرفتنا ومعرفة الآخرين بها.

والعلاقة بين هذه الصورة وتلك الشجرة، شيء يشبه العلاقة بين الصورة الفوتوغرافية للشجرة، أو اللوحة الدقيقة التي ترسمها لها، وبين الشجرة نفسها.

فكلّما خطرت تلك الصورة في ذهنك، ألممت على نحو ما

بكنه وحقيقة الشيء المصوَّر (الشجرة هنا)... بيد أن الصورة لوحدها غير قادرة على اطلاعنا على وجود الشيء المصوَّر أو صاحب الصورة وتحققه في الخارج، وسيبقى ذلك غير ممكن، ما لم تجد الشجرة ثانية أمامك وجهاً لوجه، وعندها تتذكر ثانية ـ عن طريق هذه العلاقة ـ وجود تلك الشجرة التي رأيتها في الماضي... وإذا لم يعاودك ذلك الخاطر، ولم تنبعث في هذه العلاقة الحياة، سيراودك الشك تلقائياً في وجود تلك الشجرة أو تحققها في الخارج، وتتساءل: ألهذه الشجرة وجود حقاً؟!

من هنا نستنتج أن هذه الصورة لا تنطق من ذاتها عن وجود صاحب الصورة... فعلمنا من وجود الأشياء، يتمّ فقط عن طريق اللقاء المباشر، وعلى صورة العلم المباشر الحضوري. أما الآن وقد توضحت جملة من الأمور التي أثرناها، لنعد إلى كلام صدر المتألهين، فهو يقول: إن أول شيء نتعرف عليه هو الوجود، شريطة أن لا نكون قد أربكنا أذهاننا بجدل سوفسطائي عقيم.

ولو نظرنا إلى هذه المعرفة الحضورية، والتي هي مصاحبة للوجود، لأدركنا بيسر أن ليس هناك من سبيل أمام اللاوجود والعدم إلى ذات الوجود. بعبارة أخرى: إنَّ الوجود، دائم الوجود، ولن يصبح عدماً بحال، وعلى هذا فالوجود هو واجب الوجود، لأنه لا يتسرّب إليه عدم أبداً... وهنا تتضح أمامنا نقطة أخرىٰ، وهي أننا عرفنا الواجب في أول تماسٍ لنا مع الواقع، فيما جاءت معرفتنا بالممكن بعد ذلك، إذ انتبهنا إلى الماهيات التي ظهرت في وهج الوجود من اللاشيء، لتتحوّل إلى أشياء، تلك الأشياء التي كانت آية

وعلامة وأثر عليه عز وجل. . . ولو لم يكن شعاع ذلك الوجود، لكان هؤلاء جميعاً لا شيء على الإطلاق. وعلى ذلك فليس هناك من حاجة ـ في معرفة المبدأ لدى صدر المتألهين ـ للغوص في مفهوم الوجود، أو استمداد العون من بطلان الدور والتسلسل!

بعد عرضه لتوضيحات وافية حول الوجود والممكن وعلاقتهما بالواجب، وردّه على الإشكالات المثارة في هذا المجال يقول صدر المتألهين:

«فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، ويثبت به توحيده، لأن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص، بحسب سنخه وذاته، ولا تعدّد يتصوّر في لا تناهيه، ويثبت أيضاً علمه بذاته وبما سواه، وحياته، إذ العلم ليس إلا الوجود، ويثبت قدرته وإراداته لكونهما تابعين للحياة والعلم، ويثبت قيومية وجوده، لأن الوجود الشديد فياض فعّال لما دونه، فهو العليم القدير المريد الحي القيوم، الدرّاك الفعال. . . ولكونه مستتبعاً للمراتب التي تليه (الأشد فالأشد، والأشرف فالأشرف) ثبت صنعه وإبداعه، وأمره وخلقه، وملكوته وملكه. فهذا المنهج الذي سلكناه، أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها. . . حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفته ذاته تعالى، وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بأبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى تعرف ذاته ووحدانيته: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (سورة آل عمران، الآية: ١٨). ويعرف غيره: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة فصلت، الآية: ٥٣). فهذا المسلك كاف لأهل الكمال في طلب الحق وآياته وأفعاله، لكن ليس لكل أحد قوة استنتاج

الأحكام الكثيرة من أصل واحد، فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق المؤدية إلى الحق، وإن لم يكن بهذه المثابة من الإيصال»[1].

هل إن ما يدعى «برهان الصدّيقين» هو برهان حقاً؟:

تبيّن ممّا قلناه حتى الآن: أن هناك صورتين متمايزتين بشكل تام، لتقرير برهان الصديقين: الصورة الأولى تمثّلت في تقرير ابن سينا والعلّامة نصير الدين الطوسي والآخرين. . . والثانية: الصورة التي صاغها صدر المتألهين.

ويطلق العلّامة الطوسي ـ في شرحه لكتاب الإشارات لابن سينا ـ اسم البرهان اللّمي على برهان الصديقين، ويعني به معرفة المبدأ عن طريق التعرف الدقيق على الوجود.

البرهان اللمّي والبرهاني الإنّي:

مع أنّ مصطلح البرهان اللمّي مصطلح معروف بالنسبة للمطّلعين على الفلسفة، فقد رأينا من الأفضل توضحيه، حتى نتابع هذا البحث على بيّنة كافية.

البرهان اللمّي في مقابل البرهان الإني. . . في البرهان اللمّي نلمّ ابتداءً بوجود العلّة، وعن هذا الطريق، نخلص إلى تحقق معلولها. لأنّ تحقق المعلول إثر تحقق العلّة، أمر لا يمكن اجتنابه في البرهان الاني، تأخذ طريقة البرهنة الاتجاه المعاكس، أي أن

---

(١) الأسفار: صدر المتألهين، ج: ٦، ص: ٢٥ و٢٦.

وعينا يتّجه ابتداءً إلى تحقق المعلول، وبعد أن نقطع هذا الطريق نفهم أن علته قد تحققت، ذلك لأنّه لا معلول بدون علّة.

مثال: ننظر إلى السماء، فنرى سُحُباً مثقلة بالمطر تتحرك فوق نقطة بعيدة، فنقول لمن حولنا: إنّ المطر ليهطل الآن في تلك المنطقة. فهنا نرى سحاباً مركوماً غامق اللون، وعن هذا الطريق ـ الرؤية ـ نعرف مباشرة وجوده فوق تلك المنطقة... ولأننا على علم بعلاقة العلية، بين هذا النوع من الغيوم وهطول المطر، كقانون عام، حصلنا على علم ثالث من مجموع العلمين السابقين، يحكي عن هطول المطر الآن في المنطقة المذكورة... وهذا هو البرهان اللمّي: أيّ الوقوف على المعلول عن طريق وجود العلّة.

في ليلة شتائية باردة، أغلقنا الأبواب وأسدلنا الستائر، وجلسنا مستمتعين بالدفء في إحدى الغرف، وفجأة سمعنا رشق المطر الشديد على زجاج النوافذ...

فإذا أصبح معلوماً لدينا هطول المطر الآن في منطقتنا، عندها نستخلص من ذلك أنّ السحاب المثقل بالمطر يظللنا حالياً.. وهذا هو البرهان الإنّي: أي الوقوف على تحقّق العلّة عن طريق الاطلاع على وجود المعلول.

وفي معرفة المبدأ، إذا تعرفنا أولاً على المخلوقات، وبعد ذلك خلصنا إلى أن لا بدّ لهذه المخلوقات من خالق، وبهكذا مواصفات؛ ففي هذه الحالة، استندنا على وجود المعلول، في وجود العلّة، وتعرفنا إلى حدٍّ ما على خصوصيات العلّة. هذه المعرفة هي معرفة برهانية، لكنه برهان إنّي...

أما لو وجدنا الله ابتداءً، بطريق الشهود، ووفقنا لمعرفته ومعرفة صفاته بشكل أو بآخر عن هذا الطريق... وبعد ذلك أدركنا أن إلهاً بهذه الصفات ينبغي أن تتميز مخلوقاته بهكذا مواصفات، مع أننا لا نملك علماً مباشراً عن وجود تلك المخلوقات... في مثل هذه الحالة، وقفنا على وجود المعلول من خلال وجود العلّة. وهذه المعرفة هي معرفة برهانية أيضاً، لكنه برهان لمّي.

يقول العلّامة الطوسي: إنّ الطريق الذي اختاره ابن سينا في الإشارات لمعرفة المبدأ، ونزع عليه اسم: برهان الصدّيقين، هو نفس البرهان اللمّي!

وفي (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص: ١٧٢) يصف العلامة الحلّي برهان الصدّيقين لابن سينا بالبرهان اللمّي.

إلاّ أنّ صدر المتألهين لا يعتبر برهان الصدّيقين برهاناً، ما لم يحكم عليه ـ من خلال الدراسة ـ إن كان برهاناً لمّياً أم إنّياً. ويستعرض هذا المفكر المبرز ـ في أسفاره ـ نماذج من الأدلة المطروحة على المستوىٰ الفلسفي لإثبات وجود الله تعالى، ويقول: «والحق ـ كما سبق ـ أنّ الواجب لا برهان عليه بالذات، بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللمّي»[1].

ويعلّق الأستاذ الكبير السيد الطباطبائي، على هذه النقطة، في الهامش الذي كتبه على الأسفار، بالقول: «ومن هنا يظهر للمتأمل

---

(١) الأسفار: ج: ٦، ص: ٢٨ و٢٩. نهاية الحكمة: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له هي تنبيهات بالحقيقة»[1].

ونعتقد أن التمعّن في برهان الصدّيقين، حتى في بيان صدر المتألهين، يظهر أنّ هذا البيان، ليس برهاناً تاماً، كما لا يمكن نعته بأنه ليس ببرهان، لأنّه ينطوي على ثلاثة مواضيع في ثلاثة ميادين، يتفرّد كلٌّ منها بحكمه الخاص:

١ ـ الموضوع المتعلق بالاطلاع على أصل وجود المبدأ، عن طريق المعرفة الأدق والأكمل للوجود.

٢ ـ الموضوع المتعلق بمعرفة صفات المبدأ، عن طريق معرفة الوجود.

٣ ـ الموضوع المتعلق بمعرفة آثار وأفعال المبدأ، عن طريق المعرفة الأشمل للوجود.

في الموضوع الأول والثاني يتحدّد عملنا الفكري بمحاولة الحصول على معرفة أفضل وأكمل للوجود، من غير أن نثبت وجود حقيقة خارجية لشيء عن طريق وعي حقيقة أخرىٰ. بيد أنّ عملنا الفكري في الموضوع الثالث، يُبنىٰ على محاولة الحصول على معرفة أدق وأشمل عن المبدأ، ومن خلال ذلك، كشف الأثر الأول له.. وعن هذا الطريق، نقف على حقيقته الخارجية... وبمواصلة هذا العمل، نطلع على سائر آثاره وأفعاله، الواحد تلو الآخر.

---

(١) المصدر السابق، هامش ص: ١٥.

إنّ البرهان الذي استخدمناه هنا في الحقيقة هو البرهان اللمّي، ذلك أننا وقفنا على وجود المعلول وخصوصياته من خلال معرفة أكمل للعلة. وعلى الله، فبرهان الصدّيقين لصدر المتألهين ـ ما دام مرتبطاً بالعلم على وجود المبدأ وصفاته ـ فهو معرفة متكاملة لشيء نعرفه من قبل، أي الوجود، ولا يمكن تسميتها برهاناً... لكن ذلك الشطر المتعلّق بمعرفة آثار وأفعال المبدأ، وإثبات وجودها، أي إثبات وجود العقول والنفوس الكلية ـ على ما يصطلح عليه الفلاسفة ـ والفيض الأقدس والمقدس، في مصطلح العرفاء، فهو من غير شك برهان، وبرهان لمّي لأنه يسلك طريق المعرفة الأكمل للعلة، بغية الوقوف على المعلول.

أي الطرق المعروضة لإثبات وجود الصانع أقرب إلى طريق القرآن؟:

يلاحظ في الكثير من كتب الفلسفة والعرفان الإسلاميين، أتباع المفكرين المسلمين، وتيرة جعلتهم يقدّمون ـ في مباحثهم الفلسفية ـ الرأي العام لدى الفلاسفة، أو أحياناً رأيهم الخاص في موضوع فلسفي معيّن، على أنه مواكب أو منسجم مع الهدي القرآني... وكأنهم يريدون إضفاء اعتبار أكبر على الموضوع، أو على الأقل، النأي به عن تهمة مخالفة الدين! لكن محاولات التطبيق أو الاستناد أو التقريب هذه، غالباً ما تأتي غير متجانسة مع المعنى المتعارف لآيات القرآن الكريم... وفي الكثير من المواطن متأوّلة أو مفسرة له.

فمن الطرق التي عرضنا لها لإثبات وجود الصانع فلسفياً،

طريق أرسطاطاليس ومن هم على رأيه. وهذا الطريق أو المنهج، منسجم مع الآخر الذي قدمناه تحت عنوان: منهج القرآن الكريم... لأنّ الاثنين يقومان على أساس حاجة الموجود المحتاج، للموجود الغني، والحركة للمحرك، والمعلول للعلّة، والمخلوق للخالق، والممكن للواجب. وإذا كان استخدام مصطلح البرهان لمعرفة المبدأ عن هذا الطريق صحيحاً، فينبغي أن نسميه برهان إنّي.

ماذا عن نهج صدر المتألهين؟ فهل إنّ معرفة المبدأ التي يطرحها هذا الفيلسوف يمكن تلقّيها أيضاً، كمعرفة قرآنية للمبدأ؟

يعتبر صدر المتألهين الآيات التالية، متعلقة بالمنهج الذي اختاره لمعرفة المبدأ:

١ ـ ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾[(١)]. فهو يرى أن شهادة الله على وحدانيته، تعبير آخر عن دلالة الوجود نفسه على وجوبية ووحدانية واجب الوجود، أي ذات الموضوع الذي قرّره في برهان الصدّيقين.

٢ ـ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾[(٢)].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

وعلى هذا فالله تعالى «هو النور القيومي، وما سواه إشراقاته والماهيات أظلاله»[1]... فهو النور المتوهج الذي يستلفت العقول لمعرفته، وفي وهج هذا النور الأبلج، ينبغي معرفة كل شيء...

وكما يقول مولانا[2]:

«أشرقت الشمس فأبانت عن نفسها (دلت) فإن كنت تلتمس الدليل، فعليك أن لا تعرض بوجهك عنها».

من أين نعرف وجود الشمس؟ إننا نجدها من حيث نراها عياناً.. حتى الموجودات الأخرىٰ، إنما نجدها ونراها في وهج إشراقة الشمس.

٣ ـ ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾[3].

ويرى ابن سينا والعلّامة نصير الدين الطوسي والعلّامة الحلّي وصدر المتألهين وآخرون أن المقطع الأخير من هذه الآية، يتعلق بمعرفة المبدأ عن طريق النظر في الوجود، أي نفس برهان الصدّيقين، وبالتفصيل الذي نقلناه سابقاً على لسان أولئك العلماء الكبار.

ومن بين هذه الآيات، الآية (٣٥ من سورة النور) والتي من

---

(١) الشواهد الربوبية، ص: ٣٦، ط: مشهد، وللاطلاع على التفسير الفلسفي لسورة النور، يلاحظ تفسير القرآن لصدر المتألهين، ص: ٣٥٨ ـ ٣٧٥، ط: محمدي. شيراز، ١٣٣٢هـ. وأيضاً الأسفار: ج: ٥، ص: ٣٤٩.

(٢) العارف والشاعر الإيراني الشهير: جلال الدين الرومي (المولوي)، ولد في بلخ عام ١٢٠٧هـ وتوفي في مدينة قونيا التركية عام ١٢٧٣هـ.

(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

الممكن أن تكون على علاقة بهذا البرهان بشكل أو بآخر، طبعاً من خلال بذل عناية خاصة في فهم الآية، ليمكن الإفادة منها كموضوع بمستوى برهان الصدّيقين.

وفي الآية (١٨ من سورة آل عمران) ورد الكلام عن شهادة الله على وحدانيته[١] في كافة الأحوال.

وينبغي أن يوضع لها في الحسبان معنى مناسب، لعل شكل ذات الموضوع الذي جاء في برهان الصدّيقين.

---

(١) تكررت المواطن في القرآن الكريم التي وردت فيها (شهادة الله على...)، فقد جاءت:
حيناً على وحدانيته تعالىٰ (آل عمران ـ ١٨) وآيات أخرى.
وحيناً آخر على أصالة القرآن وكونه وحياً إلهياً: ﴿لَّكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ﴾ النساء ـ ١٦٦.
وثالثاً: على كذب المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ المنافقون ـ ١.
ورابعاً: على كفاية شهادة الله على نبوة نبي الإسلام: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ النساء ـ ٧٩.
كما جاءت على المستوى العام، أي الشهادة على كل شيء: المائدة ـ ٨، والاستناد إلى شهادة الله ـ في مثل هذه القضايا ـ تكرر في الكتب الدينية الأخرىٰ.. وحتى في الكتب الدينية غير الابراهيمية. فزرادشت يشهد الله على سلامة رسالته وصحة دينه، ويقول: «أيها الناس، لأنكم لا تقدرون على رؤية واختيار الطريق المستقيم، فإن «أهورامزدا[*]» دعاني لأن أكون حكماً على الفريقين الذين اتخذوا مزدا إلهاً، والذين اتخذوا ديو[**] إلهاً. وأرسلني إليكم، حتى أبيّن لكم الطريق المستقيم، ونمضي في الحياة معاً على أساس الدين الحق. أهورامزدا يعرفني، والشاهد الحق على ديني» [أوستا ـ بالفارسية ـ تحقيق جليل دوست خواه، شرح وتعليق إبراهيم بورداوود، طهران. ط مرواريد ١٩٦٤م، ص٤١].

* * *

(*) أهورامزدا: كلمة مركبة من «أهورا» بمعنى: إله الروح والحياة. ومزدا: هي الأخرىٰ مركبة من «مه» بمعنى: عظيم، و«زدا» بمعنى العالم المطلق. ومعنى أهورا مزدا حسب مصطلح الزرادشتيين: الوجود الذي لا يُرىٰ، والحي، والفرد الذي لا نظير له، وعظيم وعالم مطلق، أو الإله الأوحد.

(**) ديو: موجود خيالي أساطيري، جسمه شبيه بجسم الإنسان، وقوي جداً، وكريه وموحش، ويرمز به للشيطان.

لكن في الآية (٥٣ من سورة فصلت) ترك الباب مفتوحاً لطرح هذا السؤال، هل هذه الآية على علاقة بالقضية المطروحة أم لا؟

حتى يتضح الموضوع يجب الالتفات إلى السياق الذي وردت فيه الآية المذكورة.

الآيات الشريفة (٤٠ ـ ٥٤) من هذه السورة، تناولت تعامل المشركين مع رسول الله ﷺ والذرائع، والشكوك، والمواقف التي أبداها معارضو الدعوة الإلهية.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ... ﴿٤٠﴾﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ ... ﴿٤٢﴾﴾ ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ... ﴿٤٤﴾﴾ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِ ۗ ... ﴿٤٥﴾﴾ ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٢﴾ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾.

مع الأخذ بنظر الاعتبار سياق الآيات الشريفة، يُطرح هذا السؤال: هل إن ضمير (الهاء) في جملة (إنه الحق) يعود على القرآن، أم على الله تعالى، أم على شيء آخر؟ السياق يفرض عودة الضمير على القرآن، وقد نقل ذلك عن قتادة وعدد آخر من المفسرين الأوائل... وعلى هذا فالآية بصدد ذكر أحقية القرآن، وصلته بالله تعالى، وليس بصدد بيان ذلك بالنسبة إلى الله تعالىٰ.

أي أنها تتعلق في الأساس بمواضيع أخرىٰ في التعاليم الإسلامية.

ولا يبقى هناك موضع للسؤال عن علاقتها بأيّ من مناهج معرفة المبدأ.

النتيجة:

نخلص إلى هذه النتيجة، ضمن النقاط التالية:

١ ـ لم تطرح قضية إثبات وجود الله وإثبات الصانع، في القرآن، بشكل قضية معقدة، قابلة للأخذ والرد.

٢ ـ في الوقت نفسه، لم يتجاهل القرآن قضية الشك في وجود الله تماماً، بل إنه تطرّق إليه.

٣ ـ لكن القرآن اكتفى في مقابل ذلك بهذا الحدّ، وهو وضع الإنسان أمام تساؤلات منبّهة، ليتمكن من إطلاق نفسه من أسار الشك.

٤ ـ وفي ضوء هذا الوعي، سيدرك الإنسان وجود المبدأ الغني من خلال الالتفات إلى حاجة جميع الموجودات التي من حوله.

٥ ـ يعتمد الإنسان في هذا المسار على أبسط انطباعاته الذهنية، وليس به أدنى حاجة لأن يلقي بنفسه في مطبّات وتعقيدات الاستدلالات الفلسفية (الفطرة).

٦ ـ يحمل المنهج القرآني قابلية التطبيق، بشكلٍ أو بآخر مع الكثير من المسالك إلى الله، التي اختارها المفكرون في العالم؛ مع البعض من غير تكلف أو تأوّل، ومع الآخر، من خلال استمداد التفسير أو التأويل، دون أن يخلو أحياناً من التكلف!

٧ ـ قسم من الآيات القرآنية التي عُرفت ـ علىٰ مستوى الكتب الفلسفية والعرفانية ـ بعلاقتها بموضوع: إثبات وجود الله... إما أن تكون ليست بذات علاقة أساساً، كالآية المشار إليها من سورة فصّلت، أو انها ذات علاقة، ولكن بقضايا أو جوانب أخرىٰ من هذا الموضوع، وليس بأصل قضية وجود الله.

بعد إثبات وجود الله:

بعد إثبات وجود الله، يُطرح هذا السؤال: هل الإنسان قادر أن يتقدم ـ فيما يتّصل بالمبدأ ـ إلى الحدود التي يتعرّف من خلالها علىٰ أصل الوجود، ويعلم أن لهذا الكون صانعاً وخالقاً وحسب، أم أنّه يستطيع تجاوز هذه المرحلة، إلى تحصيل معرفة أوسع وأوضح عن المبدع تعالى؟

لقد تمّ بحث هذه القضية في الفلسفة والكلام بشكل تفصيلي، وسنأتي إن شاء الله على بحثها في موضوع الأسماء والصفات[١].

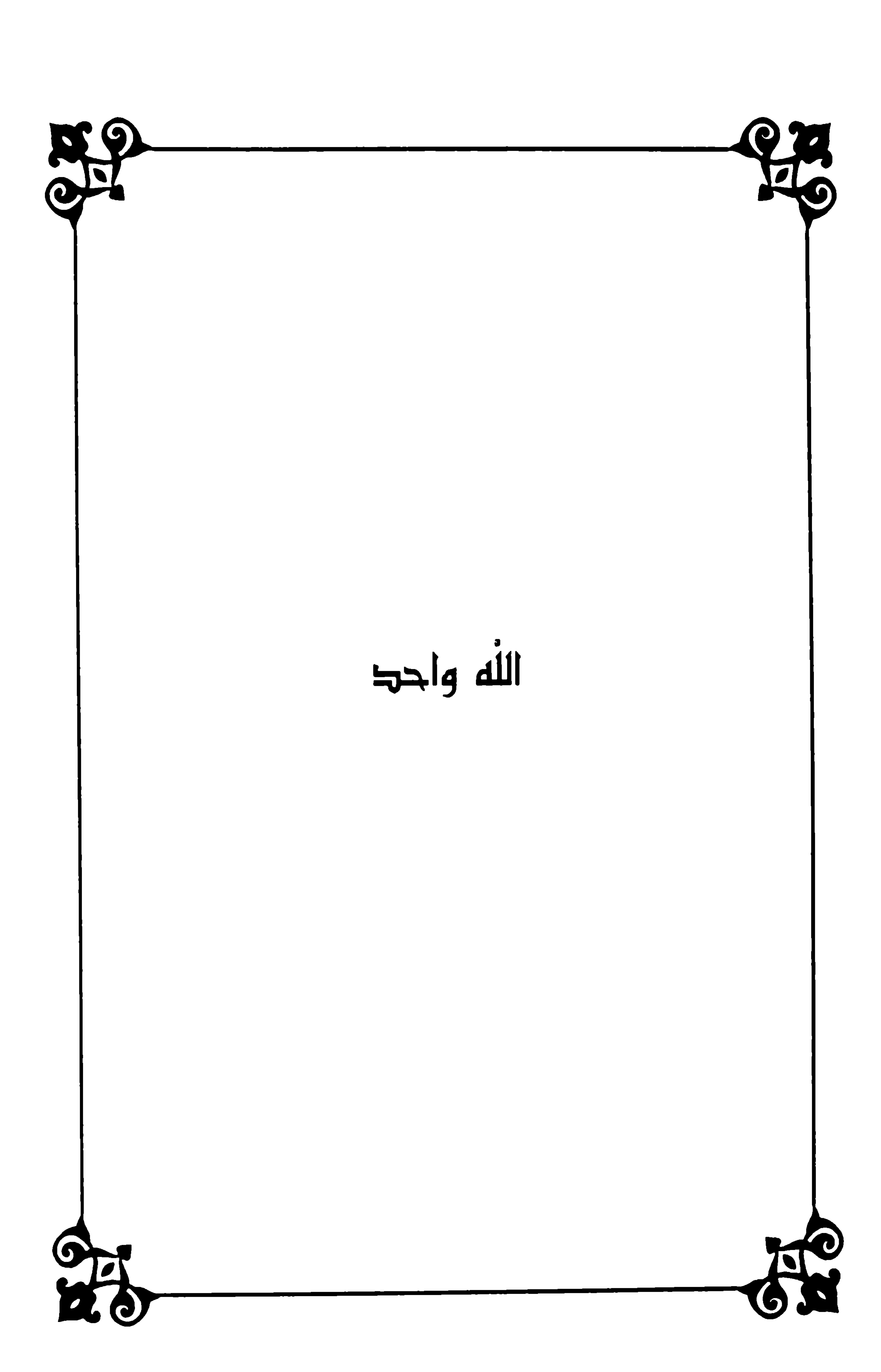
وما يمكن أن نقوله ـ من منظار القرآن الكريم ـ إن هذا الكتاب الإلهي طالب الإنسان بالسعي للحصول على معرفة تفصيلية بخالقه.

والقضية الأكبر التي أقيمت عليها هذه المعرفة التفصيلية هي قضية التوحيد وتفرّد الله تعالى.

* * *

---

(١) بحث التعطيل والتشبيه.



الله واحد

بسم الله الرحمن الرحيم

وحدانية الله:

تقوم العلوم الإلٰهية في القرآن الكريم قبل كل شيء، على وحدانية الله تعالىٰ ـ وشعار القرآن الأول: لا إله إلاّ الله.

وقد صيغ هذا الشعار في القرآن، بعبارات متنوعة، تجاوز عددها الستين... حتى أنّه تكرّر في هذه الآية ـ على قصرها ـ مرتين: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾[1].

وهذا جدول بطائفة من العبارات القرآنية، التي ورد فيها «شعار التوحيد»:

﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾	الصافات ـ ٣٥
﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾	البقرة ـ ١٦٣
﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ﴾	الأنبياء ـ ٨٧
﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾	النحل ـ ٢

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾	آل عمران ـ ٦٢
﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	المائدة ـ ٧٣
﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾	الأعراف ـ ٦٥
﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ﴾	المؤمنون ـ ٩١
﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	النساء ـ ١٧١
﴿أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	الكهف ـ ١١٠
﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾	طه ـ ٩٨
﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	الأنعام ـ ١٩
﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	البقرة ـ ١٦٣
﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾	الصافات ـ ٤
﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	الاخلاص ـ ١

الله:

في اللغة العربية لدينا كلمتان متقاربتان جداً في المعنى، ولكن ـ مع ذلك ـ يلزم فهمهما مستقلتين، الأولى: إله. والأخرى: الله.

إله: اسم عام يترجم إلى الفارسية بـ (خدا) ونجمع هذه الكلمة ـ في الفارسية ـ فنقول خدايان، كما نجمع إله بآلهة. غير أن الله اسم خاص، وقد ترجم إلى الفارسية بكلمات عدة: خدا، خداوند، يزدان، إيزد[1].

---

(١) ترى إلى أي حدّ يعد استخدام كلمتي: (ايزد) و(يزدان) كترجمة لكلمة الله صحيحاً، وهل هو منسجم مع أصل معنىٰ الكلمتين الوارد في الأوستا؟ جاء في (قاموس معين) بهذا الصدد: إيزد (Izad) ـ وفي اللغة البهلوية (اللغة على عهد الساسانيين والاشكانيين) يزد Yazd بمعنى: مَلَك، ويظهر انها تطلق في الدين الزرادشتي على الملائكة الذين هم دون الملائكة السبعة (امشاسبند) مرتبة. عدد الملائكة كبير جداً . . . ويقسمون إلى قسمين: جنتي (أخروي) ودنيوي . . وعلى رأس الجميع «أهورمزدا». لفظ يزدان جمع يزد، وفي البهلوية والفارسية، تستخدم كمفرد بمعنى: الله.

إله: اسم عام يجمع على: آلهة:... غير أن الله اسم خاص لا سبيل إلى جمعه. وفي اللغات الأخرىٰ كالفارسية والانجليزية، يتمّ التعامل مع المفردتين على نحو متناقض.. في الفارسية تقابل كلمة (خدا) كلتا الكلمتين (إله، الله) ولهذا فهي تستخدم علىٰ صورتين: الأولى: اسم عام ويأتي بصيغتي الإفراد والجمع، والآخر خاص بخالق الكون، وفي هذه الصورة يأتي مفرداً لا جمع له.

وفي الانجليزية، تأخذ كلمة (الله) وضعاً مشابهاً لها في الفارسية بفارق واحد، فهي تكتب بصورتين الأول: god، والأخرى بـ: God، وتوضع الأولىٰ في مقابل: إله، وخدا بالفارسية (كاسم عام)، والثانية في مقابل الله، وخدا في الفارسية (كاسم خاص).

ويستفاد من القرآن الكريم، وما حفظه التاريخ من أقوال وأشعار العرب قبل الإسلام أنّ العرب كانوا يعرفون: أنّ الله هو خالق الكون، وأنهم يسمّونه بهذا الاسم.. وعلى هذا، فالله هو اسم خاص لخالق الكون، حتى قبل الإسلام... كما أن اللات والعزّى ومناة ويغوث.. هي أسماء خاصة للآلهة الأخرى. ويحتمل بقوة أن يكون هذا الاسم الخاص لخالق الكون قد تكوّن على هذا الشكل: وهو أنّ العرب عندما يريدون التحدّث عن الخالق، ويقولون: الإله، فيضيفون (ال)[1] إلى اله، وهي إشارة ذهنية تومىء إلى: الإله الذي عهدتموه أو تعرفوه. ثم شيئاً فشيئاً، اختصت كلمة الإله بالله خالق الكون، ثمّ وبمرور الزمان،

---

(١) يعتبر الطبرسي: أن (ال) التعريف هنا للتضخيم والتعظيم، ويقول: «من زعم أنها للتعريف فقد أخطأ، لأن أسماء الله معارف». مجمع البيان، ج١ في تفسير البسملة. (المترجم).

أسقطت الهمزة وسط اللامين، لتظهر كلمة الله بصورة ولفظ جديدين، واسم خاص للخالق تعالى[1].

التوحيد:

يعني جعله أو اعتباره واحداً. ومصطلحاً بمعنى: الإيمان بوحدانية الله، ومبدأ الوجود. الاعتقاد بوحدانيته من جميع الجهات.. من جهة الذات، الخلق، وتدبير الكون، العبادة، المناجاة، الدعاء، ومن جهات كثيرة جداً.

توحيد القرآن:

تستند الآيات التوحيدية في القرآن، أكثر على التوحيد في الخلق والأمر، والتوحيد في العبادة، وطاعة المعبود الواحد... ويعمل القرآن ابتداءً على إثارة نظر الإنسان إلى وحدانية الخالق ووحدانية الفاعل... وبعد أن يوضح: أن الخلق والأمر له، أي أن خلق وتدبير الخليقة والحاكمية على العالم، من اختصاص الله تعالى، يستنتج: أن الدعاء والعبادة له وحده.

التوحيد في الخلق والأمر:

تضمنت أولى الآيات القرآنية التي أُوحيت للنبي ﷺ لتبلغه بتكليف حمل الرسالة الداعية للتوحيد؛ تضمنت إشارة إلى الخلق والأمر:

---

(١) هناك تباين في الآراء بشأن تكوّن هذه الكلمة، قد يصل إلى عشرين وحتى ثلاثين رأياً، للتوسع في هذا المجال، يمكن مراجعة: تاج العروس في شرح القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، ج: ٩، مادة: إله، ط: مصر ـ ١٣٠٦هـ.

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[1].

ويستفاد من آيات القرآن: أنّ الكثير من العرب من عبدة الأوثان، يعتقدون بالتوحيد في الخلق والأمر، أو على الأقل أنّهم كانوا مستعدّين لتقبّل ذلك. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ۝٦١﴾[2].

وفي هذا المعنى أيضاً، الآيات: ٢٥ من سورة لقمان، (٩ ـ ١٣) و٨٧ من سورة الزخرف ولكن... مع ذلك، كان هناك من يغفل عن التوحيد في الخلق والأمر... وقد طالبهم القرآن بإظهار ما يعرفون إن كانت المعبودات الأخرى تحسن شيئاً من أمر الخلق أو تدبير الكون.

﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ۝١٠ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۝١١﴾[3].

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ۝٤٠ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ

(١) سورة العلق، الآيات: ١ ـ ٥.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦١.
(٣) سورة لقمان، الآيتان: ١٠، ١١.

﴿وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾[١].

ويدعو القرآن أولئك الذين لم يقطعوا الشك باليقين بعد، في عجز الآلهة المزيفة، إلى قدر أكبر من التأمل، لتتجلى لهم الحقيقة:

﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾﴾[٢].

كما طالب أولئك الذين تنقصهم القابلية الذهنية بالالتفات إلى هذه الأمثال البسيطة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾[٣]. الآيات الشريفة (٤٠ ـ الروم)، (١ ـ ٤ الفرقان)، (٣ فاطر)، (٤٣ الزمر) تركز جميعاً على هذه النقطة، وهي أن نفكر بدقة بشأن الخلق والأمر، أي بخلق العالم وحكومته وتدبيره... وبعد أن نكون أدركنا ـ مستعينين بالتفكير الصحيح والمنطقي في هذا المجال ـ اختصاص الخلق والأمر به تعالىٰ،

---

(١) سورة فاطر، الآيتان: ٤٠، ٤١.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١٦.

(٣) سورة الحج، الآيتان: ٧٣، ٧٤.

نعرف أنه هو تعالى الجدير بالعبادة والدعاء. والآية (٥٤ من سورة الأعراف) تنادي بنا أنِ انتبهوا: إن الخلق والأمر جميعاً لله!

إذن، فهو وحده الذي يحمل سمة الربوبية الحقّة:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾[1].

أدلّة القرآن على التوحيد في الخلق والأمر:

يعدّ القرآن الكريم النظام الشامل المترابط الفريد الذي يسود مختلف أنحاء الكون، دليلاً واضحاً على وحدانية الخالق وكونه الحاكم المطلق للوجود، ويريد منّا أن نفكر في هذا النظام وثباته وشموليته، وندرك التوحيد في الخلق والأمر عن هذا الطريق.

﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾[2].

---

(١) عرّف كثير من الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين، الخلق والأمر بعالم الخلق: أي عالم الماديات وعالم الأمر، أي عالم المجرّدات. ولمن شاء التوسع في الموضوع يمكنه مراجعة المقالة المفصلة التي أعدت قبل عدة سنوات في هذا المجال، وتنشر سنوياً في مجلة (مكتب تشيع).

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ١٦٣، ١٦٤.

وتسعى الكثير من الآيات، بتعبيرات مختلفة إلى إثارة انتباه الإنسان إلى الدلائل الناطقة التي يموج بها نظام الكون القائم على وحدانية الخالق وحاكميته... ومنها:

(٩٤ ـ ٩٩ الأنعام)، (٥٨ الأعراف)، (٣ ـ ٦، ٦٧، ٦٨ يونس)، (١٠ ـ ٢٠، ٦٥ ـ ٧٤، ٨٠، ٨١ النحل)، (١٢ الإسراء)، (٢٣ ـ ٤١ يس)، (١ ـ ٥ الجاثية) وعشرات الآيات الأخرىٰ في سور متعددة.

بطلان فرضية تعدّد الآلهة:

يطرح القرآن الكريم فرضية تعدّد الآلهة، ثم ينقضها على هذا النحو:

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾[1].

لو كان للعالم خالقين متعدّدين، لكان ينبغي أن تتّخذ العلاقة فيما بينهم واحدة من الصور التالية:

الأولى: أن يتفرّد كل منهم بناحية من هذا العالم، يكون المتنفذ فيها والحاكم عليها، ومن المفروض أنّ هذه الناحية داخلة فيما خلق... وفي هذه الحالة يجب أن يسود كل واحدة من تلك النواحي نظامها المستقل عن أنظمة النواحي الأخرىٰ، دون أن يكون هناك أدنىٰ تبعية لأيّ منها تجاه الأخرى...

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان: ٩١، ٩٢.

لكننا نرى أنّ العالم بأسره يجري في دائرة نفوذ نظام واحد، هو نظام مترابط لا نظير له.

الثانية: أن يبرز من بين هؤلاء الخالقين والحاكمين (المحليين) واحد يفرض حكومته على الآخرين، ويوحّد أعمالهم ويبثّ فيها الانسجام العام...

ووفقاً لهذه الصورة، سيكون هذا الواحد، هو الحاكم الحقيقي لكل العالم، والآخرون ولاة أو موظفون لديه.

الثالثة: كل واحد من هؤلاء الآلهة، يمارس سلطاته بمفرده على العالم أجمع، يصدّر أوامره، ويعمل ما يحلو له في أي أمر من الأمور... وفي هذه الصورة، ستسود الفوضىٰ والانفلات، ولا يعود هناك قانون أو نظام... وبتعبير القرآن الكريم:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾[١].

وعلى هذا فإنّ وحدة وشمولية نظام العالم تنفي نظرية تعدّد الآلهة مع تعدّد مناطق النفوذ، وثباته ينفي تعدّد الآلهة في منطقة النفوذ الواحدة. أما هذا الفرض الذاهب إلى أن بإمكان إلهين أو عدد من الآلهة، مباشرة سلطتهم في وقت واحد على العالم، وهم متوائمون في كل شيء.. على نحو واحد يريدون، وبشكل واحد يأمرون وينهون، فيبدو فرضاً خيالياً، ذلك أن كونهم اثنين أو متعدّدين يوجب تلقائياً، تفاوتاً فيما بينهم، في ناحية واحدة على

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

الأقل، وهذا الاختلاف سيؤثر تلقائياً في إرادتهم وأمرهم ولو في مورد واحد.

ويشير (صدر المتألهين) إلى هذه الآيات، وما تضمّنته من استدلال، ويقول: «طريق آخر أشير إليه في الكتاب الإلهي، سلكه معلم المشّائين (أرسطاطاليس) وهو الاستدلال بوحدة العالم، على وحدة الإله»[1].

وفي موضع آخر، يشير ثانية إلى هذا الموضوع ويقول:

«فدائرة الوجود هي المتحادّة، المتّصلة حدودها، وقسيها، بعضها بعضاً، التي جعلت الكثرة فيها وحدة، وهي التي تدلّ دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها، وحكمته وقدرته وكرمه وجوده ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾[2] لأنّ دار الوجود إذا كانت واحدة، فبانيها لا يكون إلا واحداً ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾[3]»[4] بعد ذلك يصرّح صدر المتألهين ـ في الصفحتين ٩٩ و١٠٠ ـ بما مجمله: ان إشارة الكتاب الإلهي لهذا الدليل، قد تضمّنته الآيات التي نقلناها.

العلل والأسباب، أهميتها ودورها:

في الوقت الذي يستند فيه القرآن إلى دعامة التوحيد في الخلق والأمر، لا ينكر وجود العلل والأسباب ودورها:

---

(١) الأسفار، صدر المتألهين، ج: ٦، ص: ٩٤.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.

(٣) سورة البروج، الآية: ٢٠، أساس الآية يرتبط ببيان إحاطة الله علماً وقدرة بالكافرين، الذين يكذبون بحقائق الوحي، بيد أن صدر المتألهين أعطاها بعداً شمولياً.

(٤) الأسفار: ج: ٥، ص: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾﴾[1] جملة (فأحيا به الأرض) تعني: أن الأرض اكتسبت الحياة به... فيذكر الماء كوسيط لإحياء الأرض.

والمستفاد من القرآن فيما يخص العلل والأسباب ودورها، هو أن الخالق قدير عليم، يعلم بكل شيء، وله القدرة على كل شيء... لكنه خلق العالم وفق نظام خاص.. وفي هذا النظام وظّف بعض المخلوقات بأداء دور معيّن في تكوّن بعضها الآخر، لكن هذا البعض، ليس سوىٰ منفّذ لأمره تعالىٰ في إيفاء ذلك الدور، وإنجاز المهمة الملقاة على عاتقه من دون تساؤل أو مناقشة، ومن غير زيادة أو نقصان، ولا يتخلف عن القضاء الإلهي قيد أنملة، منقاداً لأمره تماماً: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[2].

القوة العظيمة لجاذبية الشمس في ميدان تأثيرها العريض، مؤثرة جداً، لكن كل ما تفعله، إنما تفعله طبقاً لأمر الخالق.

كذلك قوة جاذبية الأرض، هي قوة فاعلة، غير أنها خاضعة أيضاً لإرادة الله وأمره، فعندما تشاء إرادة الخالق منح طائر صغير القدرة على مغالبة الجاذبية والصمود بوجهها، نراه يحلّق لساعات في السماء.

﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾[3].

---

(١) سورة النحل، الآية: ٦٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٣) سورة النحل، الآية: ٧٩.

الله هو مسبب الأسباب ومحبط الأسباب:

على هذا فنظام العلّة والمعلول أو قانون العلية هو نظام محكم رفيع، من الوجهة القرآنية ويحظى بالاعتبار... ويستطيع الانسان مستعيناً بالقوى التي منحها الله إياه، وبعمله وتدبيره المتنامي، تحقيق أعمال مدهشة في إطار هذا النظام... بيد أن عليه العمل بدقة وحذر في كل ما يسعى إليه في ظل هذا النظام، والتحرّك في إطار ما تتيحه العلاقة المتبادلة بين العلّة والمعلول، وإلا فجميع مساعيه تذهب هباءً من غير أثر!

لكنّ هذا النظام القديم ذو الاعتبار هو في ذاته مقهور أيضاً لإرادة الله. فإذا كان هذا النظام يتحكم في الإنسان والموجودات الأخرىٰ، ليضرب حولها طوقاً محكماً، ينبىء عن محدودية قواها وإمكاناتها فهو بالنسبة إلى الله مسبب الأسباب ليس له أدنى فعل أو تأثير... إذ أنّ الإله القادر العالم الذي خلق هذه الأسباب، وأعطى كل واحد أثره وخاصيته، لقادر في أي وقت شاء، على سلب ذلك الأثر أو الخاصية وإحباط مفعولهما. ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾﴾[١].

وعلى هذا... فهو وحيثما رأى أنّ من اللازم تعطيل قابلية النار على الإحراق، فعل بنفس الإرادة والأمر اللذين خلق بهما الكون ونظامه. ألم يتقدم الإنسان اليوم، بعد أن تسلّح بالعلم

---

(١) سورة الأنبياء، الآيات: ٦٨ ـ ٧٠.

والقدرة، إلى حدّ استطاع معه ـ من خلال الإفادة من التوجيه الموجي والالكتروني ـ إبطال مفعول اللغم والعبوة الناسفة اللذين صنعهما بنفسه؟ إذن فلماذا لا يستطيع الله تعالى أن يحبط بأمر واحد من عنده، مفعول وأثر الشيء الذي صنعه بنفسه؟!

وعلى الصورة ذاتها، تمّ بيان العلاقة بين الله عزّ وجل والعلل والأسباب لدى بعض الأديان الأخرىٰ. . . ف (أوبانيشادكنا)[1] يتحدث عن موقف يسلب فيه (براهما) (الإله العظيم) النار قدرة الإحراق:

«فتح (براهما)[2] موقعاً للآلهة، وهي تتباهىٰ بهذا الفتح وتقول: النصر والعظمة لنا. . وإذ فهم هذا، وظهر لأنظارهم لم يعرفوه، وقالوا: ما هذا الموجود العجيب. بعد ذلك قالوا لرب النار: انظر! ما هذا الموجود؟

ثم تبعه من أجل هذا العمل، وقال له: من أنت؟

أجاب: إنني أنا آكني (رب النار).

ـ أي قدرة تلك التي انطوت عليها ذات كذاتك؟

ـ إنني لقادر على إحراق ما على الأرض.

بعد ذلك، وضع أمامه قشاً، وقال: احرق!

ذهب مسرعاً قاصداً ذلك، لكنه لم يستطع، فعاد وقال:

لم أستطع أن أدرك ما هذا الموجود العجيب!»[3].

---

(١) Kena، كتاب آخر من الكتب الهندية المقدسة.

(٢) الإله العظيم لدى الهنود والقدماء، وأحد آلهة ثلاثة (براهما، فشنو، سي) لدى البراهمة (المترجم).

(٣) خلاصة أوبانيشادها ص: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

فالآله العظيم قادر على إبطال خاصية الإحراق لدى (رب النار) بشكل لا يقوىٰ معها حتى على إحراق شيء من القش.

المعجزات وخوارق العادات في المنظور القرآني:

من خلال الحديث الذي قدّمناه، لا نجد أدنى منافاة بين الاعتراف بقانون العلّية، والمعجزات وخوارق العادات، التي يمكن أن تقع في أي مكان من العالم، ذلك أن قانون العلّية، ينصّ على أنّه: (لا يمكن وقوع أي ظاهرة من غير علّة).

ومن زاوية نظر القرآن الكريم أيضاً، ليس هناك أي معجزة، ظاهرة معلّقة لا علة لها، بل هي ظاهرة ذات علة، وعلتها هي الإرادة الإلهية الخالصة. ولا تنافي بين المعجزة كحدث، وبين الأساس العام لقانون العلية.. ليس هذا وحسب، بل لا وجود لعدم تجانس مع الاعتبار والقيمة العلمية والعملية، التي يتمتع بها النظام الطبيعي للعلّة والمعلول؛ ذلك أنّ الإنسان لم يجلس أبداً ـ رعاية للأهمية المعقودة على القوانين العلمية والعملية ـ بانتظار اكتشاف قوانين مطلقة لا تقبل الاستثناء!

ومن المعروف لدى جميع العاملين في حقل العلوم الطبيعية، أن أكثر القوانين المطروحة في هذه العلوم تحت عنوان (قوانين الطبيعة) مطبوعة بالطابع النسبي... فلا يعتقد علماء الطبيعة المجرّبون الواعون المبرّؤون من الغرور، أنها ذات قيمة مطلقة ومعتبرة مئة بالمئة...

ولكن رغم ذلك، تبقى لهذه القوانين النسبية من الجدارة ما

يجعلها صالحة لأن يعوّل عليها، ويستفاد منها في مواصلة البحوث العلمية، وجني نتائجها العلمية والتقنية، ما لم تثبت التطورات العلمية سقمها أو بطلانها. وفي الحياة الاعتيادية واليومية كذلك... إذ أنّ أساس تعاطينا لا يشاد على توقع قيمة واعتبار بنسبة كاملة (مائة في المائة).

ففي السفر، يستخدم كافة الناس السيارة أو القطار أو الباخرة أو الطائرة... بعد أن تكون قد أخضعت لفحص ميكانيكي تام، وسلّمت قيادتها لسائق أو قبطان أو طيار ماهر... ويركب عباد الله رغم أن الجميع يعلم أنّ أيّاً من هذه الوسائط لا يمكن الاعتماد عليها بشكل تام! ذلك أن أكثر وسائط النقل تجهيزاً وأشدّها ضبطاً، والتي تخضع للفحص وتقاد من قبل أكثر الأشخاص علماً وتجربة وخبرة، من الممكن أن تتعرّض لضرر ما، أو تصاب بخلل فني فتتعطل وربما تتحطم!

وفي الأعمال والجهود العلمية، يبني العلماء موقفهم على الأساس ذاته، فكل عالم مجرّب واعٍ ضليع، يعلم بإمكانية التوصل إلى اكتشاف ـ مع كل اختبار جديد، وظروف جديدة أو استخدام أدوات جديدة ـ نقاط جديدة حول الطبيعة، وعلاقات الموجودات الطبيعية... وربما توصّل باكتشافه إلى تعديل أو إلغاء جوانب من النتائج العلمية والتقنية السابقة في العلوم الطبيعية، لعلها نتائج خرج هو بها في وقت سابق، ولعل الاكتشاف الجديد يهزّ قيمة قانون أو أكثر، سبق أن حظي بالقبول، أو أنه سيظهر على الأقل وجود استثناءات في قانون، أو معادلة احتلت في الماضي موقعاً ما، فثبت

أنها ستعطل، نتيجة علل وعوامل داخلية أخرىٰ، أو في ظل ظروف خاصة ونادرة.

ففي حالة الافتراض الأول، يعيد أحد العلماء النظر في قانون تمّ تلقّيه سابقاً كقانون علمي، ليقوم بإصلاحه.

وفي الافتراض التالي: نجد قانوناً يحظى بثقة علمية عالية، مثلاً بنسبة ٩٩٩٩٩٩ في المليون، لذا فهو يعتمده كالماضي مواصلاً أبحاثه العلمية. ونظراً لوقوع الحوادث المعجزة والخارقة للعادة بأمر إلهي وفي موارد استثنائية جداً، نسبة لمجموع الحوادث العادية الطبيعية التي يشهدها العالم، بل في شيء لا يستحق الذكر، قد يبلغ واحداً في المليون، أو أقل بمراتب؛ تتضح هذه النقطة تماماً، ألا وهي أنّ الاعتراف بوقوع المعجزات بإرادة الله وأمره، يوجه ضربة للقيمة والاعتبار العلمي والعملي للنظام العادي للعلة والمعلول!

معرفة الأسباب بعيداً عن التصورات الوهمية:

إحدى التعاليم القرآنية القيّمة حول العلل والأسباب، وحول قيمتها واعتبارها، يؤكد وجوب الاستناد إلى العلم، أي الوعي الواضح الخالي من الإبهام... وإلى البيّنة، أي الدليل الساطع المزيل للغموض واللبس؛ وليس للتصورات الواهية التي لا أساس لها.

فالتعلق غير المبرر بعوامل طبيعية خيالية من شأنه أن يتسبّب في التخلف في العلم والصناعة، والحرمان من الانتفاع أكثر بالطبيعة...

كانشغال الإنسان لقرون عديدة بقضية المرض والعلاج، وعدم

فلاحه في معرفة المرض والعلاج معرفة علمية... أو نظير الإيمان الواهي الفاقد للأساس بوجود تأثير للنجوم تكتنفه الأسرار على حياة الإنسان، وتجنيد علم الفلك وأدواته التقنية القيمة، كالاسطرلاب في خدمة حساب الطالع او السُعد من خلال حركة الأفلاك... وقد كان ذلك في الكثير من المواطن عائقاً عن التحرك.

وكان الاعتقاد الخرف بتأثير العوامل الوهمية والخيالية في الميدان الميتافيزيقي أشدّ ضرراً من هذه! ذلك أنه يميل بالإنسان عن مبدأ التوحيد، ليلقي به في فخاخ الشرك الخطرة!

ولذلك نجد الآيات القرآنية ـ في حقل العلل والأسباب الغيبية ـ صريحة قاطعة، مبالغة في التأكيد على وجوب اجتناب الاستناد إلى أي لون من ألوان الظن[١] داعية إلى الاعتماد على العلم فقط، أي الاعتماد على الوعي الحاسم والواضح، القائم على برهان[٢] وسلطان وبينة[٣] أو دليل غالب بيّن.

الدعاء:

أحد العلل والأسباب التي جعلها الله مؤثرة في عمل الإنسان، هو الدعاء. أي انشداد الإنسان بكل وجوده إلى الله تعالىٰ، والانفتاح عليه ومناجاته.. أن تعرض حاجتك بين يديه، وتستمدّ منه العون..[٤]

---

(١) سورة النجم، الآيتان: ٢٨ و١٢٣.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١١١.
(٣) سورة يونس، الآية: ٦٨.
(٤) سورة الانعام، الآية: ٥٧.

صحيح أنّ الله يعلم كل شيء، وأنه مطلع على الرغبة القلبية والسرّ الكامن في الأعماق...، ولكن كما وضع تعالى نظام العمل والسعي، وربط النتيجة بهما، في علاقة الإنسان في الطبيعة، أو كما قيل: الذي لا يبذل جهداً لا ينال الكنز، والذي لا يعمل لا يستوفي أجوره! جعل في علاقة العبد المباشرة مع ربه، نظام الدعاء والاستجابة:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝١٨٦﴾[1].

ولا ينبغي لأحد القول: هل ستتغير إرادة الله بدعائنا، ليريد منّا أن ندعوه ونطلب منه شيئاً؟ فإرادة الله غير قابلة للتغيّر!

هذا السؤال مماثل للسؤال المطروح حول العمل والسعي من جهة، والقضاء والقدر من جهة أخرىٰ، الذي أثار سجال (الجبر والتفويض) و(الأمر بين الأمرين) فهناك يقال أيضاً: «أولم يقض الله منذ الأزل بما أراد وقدّر لكل أحد... أم أنّ ما أراده وقضى به أمر قابل للتغيّر، ليراد من الإنسان العمل وبذل السعي؟».

وقد وصلنا في هذه الدراسة إلى نتيجة مفادها: إن العمل والسعي مؤثران على أي حال، وقدمنا حلاً لهذه المشكلة يتمثل في أنّ الله تعالى أراد للإنسان منذ الأزل أن يفعل ما يقع عليه اختياره، ليصل إلى هذه النتيجة أو تلك.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

وهنا أيضاً نصل إلى هذه النتيجة، ببيان قريب من ذاك البيان، وهي: أنّ الله تعالى أزلي، وإرادته أزلية لا تتبدل، لكنّ هذه الإرادة الأزلية الثابتة غير القابلة للتغيير، قضت أن يكون شطراً كبيراً من عالم الوجود، أعني الطبيعة في حالة تشكل وصيرورة، بدلاً من حالة الثبات والجمود.. في مثل هذا الشطر، تولد ظاهرة وظواهر جديدة بشكل تلقائي، حيث تؤثر العوالم السابقة في تكوّنها... من ذلك - وفي بعض المواطن - يكون لعملي أو دعائي - والذي هو عمل من أعمالي أيضاً - دور وتأثير، دور اختطّته الإرادة الأزلية ذاتها.

وعلى هذا، فمع أنّ الله تعالىٰ أزلي، وعلمه وإرادته أزليان أيضاً، تقع في كل لحظة ظواهر وحوادث جديدة، يكون لي ولإرادتي ولعملي ولدعائي تأثير ودور في تكوّنها أحياناً:

﴿يَسْئَلُهُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ٢٩﴾[1].

إذا وقعت في معترك المصاعب، فلا تيأس، ولا تكفّ عن السعي، بل تحرّك واطلب حاجتك من الله، فليس بمقدورك الجزم، في أن ليس أمامك طريق للخلاص، ذلك أنه تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ فمن أين لك إذن أن تعرف، أنك هزمت مئة في المئة، فلعلّ الغد يأتي بأمر جديد؟!

ونجد في القرآن نماذج متعددة من هذه الأحداث الجديدة،

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.

والتي جاءت خلافاً لتوقعات الإنسان، مثال ذلك: استمداد موسى عليه السلام ربه[1]، وطلب زكريا عليه السلام الولد[2] و....

وعند دراسة هذه النماذج ونظائرها، يُفهم بوضوح أنّ القرآن يرىٰ في الدعاء نفسه علة وسبباً مؤثراً، كبقية الأسباب الأخرى: أي كما خط خالق الكون دوراً للحرارة والكهربائية والجاذبية، وجعل في الثبات أو التركيب الكيمائي الفلاني الأثر اللازم لعلاج هذا المرض أو ذاك، يعلّق على الدعاء ـ المتوفر على الشروط اللازمة ـ مسؤولية أداء دور معين، وجعله مؤثراً في بلوغ الإنسان حاجاته.

ولا ينحصر التأثير الذي يتركه الدعاء على الجانب النفسي والإيحائي، فللدعاء من هذه الوجهة آثار معروفة، وكثيرة أخرىٰ غير معروفة... فهو ينعش الأمل ويقوّي الإرادة، ويوقظ الكثير من القابليات الكامنة في الإنسان، ويحمله على العمل والسعي الذي لا يتوقع منه النهوض به... لكن تأثير الدعاء الذي يتحدث عنه القرآن، شيء أبعد من ذلك... ولعلّ العبارة المناسبة لبيان هذا التأثير هي أن يقال: إن الدعاء في الرؤية القرآنية سبب بذاته، ومؤثر، إلّا أنّ تأثيره لا يتعلق حتمياً بالجانب النفسي، كتقوية الإرادة.

وفي الكتب الدينية الأخرىٰ، عرف الدعاء أيضاً على الصورة نفسها تقريباً، فهو عامل وسبب مؤثر في عمل الإنسان وفي الكون، وهذه النظرة للدعاء لا تجدها في الكتب الدينية السامية وحدها، بل

---

(١) سورة طه، الآيتان: ٢٥ و٢٦.

(٢) سورة مريم، الآيات: ١ ـ ٩.

إنّ الكتب العقائدية الآريّة تطالعنا بذات النظرة هي الأخرىٰ، فنجد في (الأوستا) حول الدعاء ما يلي: «أيها الإله الأعظم، ذلك العالم المعروف بحق بالإخلاص وسجية الإحسان، حقق لي أمنيتي، واجعلني سعيد الحظ، فأنا أعلم أن الطلب منك، والرجاء لنيل النجاة قربك، مثمراً ومربحاً»[1].

الفارق الرئيس بين التعاليم القرآنية حول الدعاء، وتعاليم (الأوستا) والكتب الدينية الأخرىٰ القريبة منها، يتمثّل في أنّ هذه الكتب تخلو من الدعاء الذي يتوجه بالخطاب لخالق الكون وحده. . . فقد جاء في (الأوستا):

«يا (مزدا اهورا) (الإله الأعظم) يا (اردیبهشت)[2] يا بهمن[3]، ينبغي أن لا نشقّ عليك، من أجل نيل هذه السجيّة الحسنة التي نطلبها، ينبغي أن نسعىٰ لأن نجعل من نشيدنا وشكرنا قربة لك، فأنت الذي تجعلنا سعداء الحظ، أكثر من جميع الناس، وتفيض علينا من العالم المعنوي»[4].

وقد وردت مثل هذه العبارات كثيراً في (الأوستا). . . في حين اعتبر القرآن طلب الحاجة شأناً خاصاً بالله تعالى، ويريد منّا ـ بتأكيد ـ رفع أيدينا بالحاجة لخالق الكون وحده، والحذر من التوجه

---

(١) أوستا: ص٣٤، بند ١٠.

(٢) ثاني ملك من الملائكة الكبار، ممثل «أهورامزدا» في الاستقامة والطهر في العالم الأخروي، وحارس الناس في الأرض.

(٣) أول ملك من الملائكة الكبار، ممثل الفكر الصالح الحكيم والعلم لدى «أهورامزدا» والملتزم بتعليم القول الطيب للإنسان.

(٤) نفس المصدر والصفحة، بند ٩.

لغيره.. فغيره، أيّاً كان ومهما كان، ليس إلا عنصر منفّذ، لا يملك من نفسه اتخاذ قرار، أن يمنع أحداً شيئاً أو يسلبه منه:

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾﴾[1].

التوحيد في العبادة:

التوحيد في القرآن ـ كما ذكرنا ـ يستند قبل كل شيء إلى عبادة الواحد، والتوحيد في العبادة... وتلك هي النتيجة المنطقية للتوحيد في الخلق والأمر. فعندما عرفنا: أن لا أحد أو لا شيء قائم بشأن هذا العالم، سواء من جهة الخلق أو من جهة التدبير، غير الله تعالى، أي أنه ليس لأحد أدنى دور، وإنما يقوم بتنفيذ الدور الذي أوكل إليه من لدن ذلك المخطط الكبير... وعندما نعرف أيضاً أنّ جميع مصادر التأثير في العالم مثل: السماء، القمر، النجوم، السحاب، الرياح، المطر، الرعد، البرق، الماء، التراب، الشياطين، الملائكة... كلها وكلها مسخّرات بأمره، فما معنى الدعاء أو التضرّع لهؤلاء المرؤوسين المأمورين، أو التوجه لصورهم وتماثيلهم؟!

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾[2].

---

(١) سورة الجن، الآية: ٢٠.

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٢١، ٢٢.

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ۝ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝﴾[1].

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۝﴾[2].

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[3].

فالعبادة والدعاء، إنْ يكونا في سبيل طلب الحاجة، فينبغي أن يتوجه بهما إلى الله، ذلك أنه الوحيد القادر على تأمين الحاجات.

﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾[4].

وإن يكونا تعبيراً عن الهيام والحب والوله الباحث عن الكمال في مقابل جلال وكمال وجمال الموجود الكامل، فهما من مختصات الله أيضاً، لأنّه الوحيد الجدير بمثل هذا الحب والوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾. وعلى هذا، فالحمد والعبادة والدعاء كلها لله. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾[5].

---

(١) سورة الأنعام، الآيات: ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٣٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٧١.

(٥) سورة الحمد، الآيات: ٢ ـ ٥.

فالاعتقاد بإله عظيم، وإله خالق، وإليه يعود أصل الخليقة، ومنه مبدؤها، الإله الذي لا يعلو عليه أحد... هذا الاعتقاد نجده لدى الكثير من الأديان والمدارس الفلسفية والعرفانية... وإلى جانبه نرى وجود هذا الاعتقاد في الغالب، وهو أنّه ليس هناك موجود آخر في هذا العالم، يمكنه بلوغ درجة هذا الإله الكبير والخالق الأول. وبتعبير آخر، أن يكون إله الآلهة. وعلى هذا فهو في هذا المقام متفرّد لا نظير له.

- لكن التوحيد القرآني لا يرى هذا القدر من توحيد الإله كافياً... فالخالق الأول ـ في الرؤية القرآنية ـ ليس إله الآلهة أو رب الأرباب؛ بل هو الله وحسب. ولهذا، فالاعتقاد بتوحيد الخالق الأول لا يتنافىٰ لدى الأديان الأخرىٰ مع الشرك في العبادة أو التوجه للآلهة الأخرىٰ بالدعاء وطلب الحاجة، والاستعانة والضراعة. لكنّ القرآن يرى أن تحقّق التوحيد في الواقع الخارجي، حينما يكون أثره العملي هو التوحيد في العبادة والدعاء والاستعانة والابتهال والحمد والتوحيد في الطاعة. ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وحتى نعرف القيمة الفريدة للتوحيد في القرآن والمضمون التوحيدي الغني لهذه الآيات بصورة أفضل في سورة الحمد، نسترعي انتباهكم إلى هذه النصوص من (الأوستا): «يا (أهورا مزدا)[1] هب لي ـ أنا الذي أقبل عليك بسيرة وسريرة

(١) أهورامزدا، مزدا وأهورا، مزدا أهورا: كلها أسماء الله والخالق الكبير في الديانة الزرادشتية، جاء في (الأوستا) في هامش الصفحة ٣٣: إن أهورامزدا، مزدا هورا هرمزد، أورمزد، أرمزد، هرمز، هورمزد، في اللغة البهلوية ohrmazd، وفي اللغة الأوستائية Ahuramazda (الكبير العالم)، الإله الكبير لدى الإيرانيين القدماء والزرادشتيين وهو خالق

حسنة، بمساعدة أرديبهشت[1] الذي ينعم على الأبرار والصالحين ـ سعادة وخير العالمين، المادي والمعنوي في الدنيا والعقبىٰ».

«أرديبهشت! أهديك التحيّة والثناء... كذلك بهمن[2] ومزداهورا وسپندارمذ[3] وهم الذين يزيّنون السماء بنحو جديد للأبرار والمتمسكين بالدين... إذا دعوتكم لمساعدتي فأدركوني»[4].

«أرديبهشت! أعط كشتاسب حظاً وافراً وثواباً وسروراً كاملاً! يا سپندارمذ حقّق له مناه! يا مزدا، أيها الملك، هب رسولك قدرة يستطيع بها مدحك وثنائك»[5].

صحيح أن الأوستا تعتبر (أهورامزدا) الإله العظيم الذي هو مصدر كل شيء، ولا تضع (أهريمن)[6] ـ من هذه الزاوية ـ بمصافّه

= الأرض والسماء والمخلوقات و«امشاسبندان» (كبار الملائكة) و«ايزدان» (الملائكة الأقل مرتبة)... فهو عين القدرة والعلم، ومنبع الخير والاستقامة والقداسة والتقوىٰ.

(١) ثاني ملك من الملائكة الكبار، ممثل «اهورامزدا» في الاستقامة والطهر في العالم الأخروي، وتقع حراسة النار في الأرض على عاتقه [أوستا، هامش ص٣٢].

(٢) أول ملك من الملائكة الكبار، ممثل العلم والفكر الصالح الحكيم لدى «اهورامزدا» والملتزم بتعليم الإنسان القول الطيب [أوستا هامش ٣٢].

(٣) رابع الملائكة الكبار، بمعنى: الزاهد والمتواضع والطاهر، وهو ممثل «اهورامزدا» في المحبة والصبر والتواضع في العالم الأخروي، وحارس الأرض والسعادة والعمران في العالم الأرضي.. وهو الذي تخيّل «مادينه» لتشجيع الناس على الزراعة وإعمار الأرض، ويدعونها ببنت أهورامزدا كما دعوا «آذر» ابن أهورامزدا تقديراً وإكباراً [أوستا: هامش ص ٣٢].

(٤) أوستا، ص: ٣٢، بند ٢و٣.

(٥) أوستا، ص: ٣٣.

(٦) الشيطان، مظهر الشر والفساد والظلام.

ومرتبته، ولامهين فرشتكان (كبار الملائكة) ولكن كما تلاحظ، عندما يرد ذكر الحمد أو الدعاء أو طلب الحاجة، تذكر هذه الأسماء: «أهورا مزدا»، «بهمن»، «ارديبهشت»، «سپندارمذ» سوية، ويتوسّل بها جميعاً، في الحال الذي ينفي فيه القرآن تماماً أهلية غير الله للحمد وطلب الحاجة.

التوحيد في الانقياد والطاعة[1]:

الطاعة من منظار القرآن الكريم على وجهين:

١ ـ الطاقة المقرونة بالانقياد والإذعان غير المشروط، في قبال كل ما يقال للإنسان. ويرى القرآن هذا النوع من الطاعة، عبودية في الحقيقة، وهي خاصة بالله تعالى، وليس هناك أي كائن آخر غيره جدير بها.

٢ ـ الطاعة لأولئك الذين لهم حق الولاية علينا، وما توجبه رعاية مصالحنا والمصلحة العامة طاعتهم، أو ما تفرضه رعاية العواطف الإنسانية النبيلة ـ كطاعة النبي والإمام والمسؤولين والحاكمين الذين تولوا مسؤولياتهم بأمر النبي أو الإمام، أو طبقاً للموازين الشرعية المعتبرة في عصر الغيبة، أو إطاعة الوالدين و... وشرط وجوب هذا النوع من الطاعة، ألّا يتجاوز أمر

---

(١) التوحيد في الانقياد والطاعة من المعالم المشرقة في التوحيد الإسلامي، والتي لها دور مصيري في النظام الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي، وقد تطرقنا في هذا البحث إلى أساس هذا المعلم التوحيدي، تاركين التعرّض لمعرفته الموسعة وآثاره المختلفة على حياة الإنسان إلى البحوث المتعلقة بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والتربوي في الإسلام.

أصحاب هذه المواقع حدود العدل والقانون.. وعلى المطيع أن يزن أيّ أمر بلغه بنفس الميزان، فإن وجده خلافاً للعدل والقانون؛ امتنع عن تنفيذه. وعلى هذا الأساس، فمثل هذه الطاعة هي طاعة غير مطلقة، وليس فيها ما ينمّ عن حالة:

﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾[1].

يروي محمد بن يعقوب الكليني (؟ ـ ٣٢٩هـ) في الكافي عن أبي بصير أنه قال: قلت للإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ فقال: «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون»[2].

وينقل الكليني الرواية نفسها بسند آخر، ورد فيها جواب الإمام بهذه الصيغة: «والله ما صاموا لهم ولا صلّوا لهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فاتبعوهم»[3].

وقد اعتمد عامة المفسرين الشيعة ـ لدى تفسيرهم هذه الآية ـ الموضوع نفسه، وأوردوا الرواية ذاتها:

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٣١.

(٢) الكافي، الكليني: ج: ٢، ص: ٥٣، ط: طهران، ١٣٩٠هـ.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

يقول الفخر الرازي: (٥٤٣ أو ٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ) في توضيح هذه الآية: «واعلم أنه تعالى وصف اليهود والنصارى، بضربٍ آخر من الشرك بقوله: ﴿اتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ...﴾ وفي الآية مسائل:

الأولى....

المسألة الثانية: أكثر المفسّرين قالوا: ليس المراد من الأرباب أنهم اعتقدوا فيهم أنهم آلهة العالم، بل المطلوب أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم. نقل أن عدي بن حاتم كان نصرانياً، فانتهىٰ إلى رسول الله ﷺ وهو يقرأ سورة براءة، فوصل إلى هذه الآية، قال: فقلت: لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرّمون ما أحلّ الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتستحلّونه؟» فقلت: بلا. قال: «فتلك عبادتهم..».

وقال الربيع، قلت لأبي العالية، كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل، قال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف أقوال الأحبار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم، وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله»[١].

التسليم لأمر الله ووحيه والاحتراز «من الاختلافات المثيرة للفرقة» في صف الموحدين:

التوحيد في الانقياد والطاعة، يوجب بشكل تلقائي، خضوع

---

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج: ١٦، ص: ٣٦ و٣٧.

عباد الله تماماً للحكم والوحي الإلهي في أية قضية دينية وإلهية، وترك إعمال الرأي والذوق الشخصي جانباً؛ حتى يحافظوا على وحدتهم وتلاحمهم، ولا يقعوا ضحية الانقسامات العقائدية الممزقة للأواصر، المدمرة لجبهتهم الداخلية.

يقول القرآن الكريم بهذا الصدد:

﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾[١].

يعرض القرآن الكريم في هذه الآيات طريق حل منطقي ومعقول، من أجل تفادي الخلافات التي قد تقع في غير محلها بين أتباع الوحي... وبسلوك هذا الطريق، يزيح جميع المؤمنين بالله ونهج الأنبياء جانباً ألوان الجدال السقيم والتعصب الأعمى[٢]... لينطلق كل شخص وكل مجموعة بما يستنتجه من الوحي الإلهي باتجاه فعل الخيرات والمبرات، وبالتالي يكون

---

(١) سورة المائدة، الآيتان: ٤٧، ٤٨.

(٢) تدور الآيات التالية حول المحور نفسه: (١٢٠ و١٤٥ من البقرة، ٧٧ من المائدة، ٥٦ و١١٩ و١٥٠ من الأنعام، ٣٧ من الرعد، ٤٣ من الفرقان، ٥٠ من الشعراء، ٢٩ من الروم، ٢٦ من ص، ٩و١٥ من الشورى، ١٨ و٢٣ من الجاثية، ١٤ و٢٣ من النجم.

السباق من أجل فعل الخير بديلاً للنزاعات العقيمة المحيرة لأتباع الأديان الإلهية!.

ومن أجل حل الاختلاف حول: ما هو الحق؟ يجب ابتداءً مراجعة النصوص الدينية التي ثبت صدورها عن الوحي... وإذا ما حصل خلاف أيضاً في فهم هذه النصوص، ينبغي إيكال الحل النهائي للخلاف حول: (ما هو الحق، ومع من؟) إلى اليوم الذي ترفع فيه جميع الأستار، ويقوم الله بإعلان الرأي الحق في جميع القضايا المختلف فيها!

وهكذا يبدو أن طريق التضامن الصحيح بين أتباع الوحي، هو هذا...

وفي غيره لا تحسم القضية عند احتدام النزاع بين أتباع هذا النبي، وأتباع الآخر...

بل إنّ الطريق الإلهي المستقيم المشرق، سيتحول إلى دوّامة معقّدة، وحلقة مفرغة... وسيدبّ النزاع في أتباع النبي الواحد والكتاب الواحد، فينفتح باب الجدال على ساحة ملوثة ومظلمة ويشتد فيها التصارع والتدافع على صحة هذا الاجتهاد، وهذا المذهب أو ذاك.. أنصار جناح ما يحاولون إدارة النزاع لصالح تقليد هذه المرجعية أو تلك.. ولن يبق من تلك الإشراقة الآخذة بالقلوب ـ إشراقة الرسالة الموحاة من السماء ـ غير بصيص ضعيف، ذبالة لا تكشف عتمة الطريق! ولهذا فالقرآن الذي يعتبر عبادة الواحد محور نظام الاعتقاد والعمل في الرسالة الإلهية، يعلن بحزم انحراف

دواعي الاختلاف القائم بين (الاثنين والسبعين فرقة)[1] عن التوحيد الجامع، وينهى عن الدخول في أيّ صراع في الرأي والعقيدة الدينية، والتعامل بغير صيغ البحث الواضحة، البعيدة عن اللجاجة والجدال الأناني المتعصب.. ويعدّها علامة على عبادة الذات، التي هي لا جرم نقيضة لعبادة الله، وعقبة كبيرة في طريق التوحيد، في النظام الاجتماعي القائم على أساس الوحي.

التوحيد الذاتي (الله لا نظير ولا كفؤ له):

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۖ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٩ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝١٠ فَاطِرُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ الْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١١ لَهُۥ مَقَالِيدُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١٢﴾[2].

تؤكد هذه الآيات مرة أخرىٰ أنّ أمر كلّ شيء في هذا العالم بيد الله، ثم تضيف: ليس كمثله شيء... وعلى هذا فالله عز وجل موجود لا نظير له.

---

(١) إشارة للحديث النبوي الشريف، حول انقسام أمته بعده ﷺ إلى اثنتين وسبعين فرقة.. ويلمح الكاتب إلى تداعيات حالة الانقسام تلك على الواقع الاسلامي، خاصة في جانبه الفكري... وللعارف والشاعر الإيراني الشهير حافظ الشيرازي، بيت من الشعر، سجل فيه هذا التشبيه، من خلال صورة دامية لحالة التناحر والاحتراب التي يشهدها العالم، مقارنة ببعض الفصول المؤسفة في تأريخنا الإسلامي (المترجم).

(٢) سورة الشورى، الآيات: ٩ ـ ١٢.

الله لا كفؤ له:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[١].

المقصود من انعدام النظير والكفؤ لله:

يرى المفكرون البارزون في العالم الاسلامي: أنّ المقصود من انعدام النظير والكفؤ لله تعالى، هو نفس التوحيد الذاتي، الموضوع الذي نال الاهتمام على صعيد الفلسفة والعرفان... ولعلّ أبسط ما يمكن التعبير به عن التوحيد الذاتي هو أن يقال: الله أحد، ومعناه: إنّ الله ذات أوحدية لا نظير لها، فالمعنى أساساً لا يحتمل التعدّد... أي حتى على سبيل الفرض، لا يمكن تصوّر نموذجين وفردين له تعالىٰ.

وعلى هذا فالوحدانية تعني: كون التفرّد الكامل في ذاته، فلا انفكاك بين التوحيد والذات.

ويكفي هذا القدر لإدراك وحدانية الله، وهو أن نعرفه بشكل صحيح، وأن نكوّن ـ في أذهاننا ـ معنى صحيحاً متكاملاً لكلمة الله... فإذا فهمناها بمعناها الواقعي والحقيقي، نصل تلقائياً إلى نتيجة مفادها: إن يكن هناك إله فواحد وليس اثنين أو متعددين... لأن ذاته لا تتواءم مع الاثنينية أو الكثرة... وحتى يتّضح الموضوع بصورة أفضل، نورد هذا المثال: انظر إلى خط نفترض وجوده في

---

(١) سورة التوحيد، الآيات: ١ ـ ٤.

الفضاء، . . ولنفترض أيضاً، امتداد هذا الخط من كلا طرفيه إلى ما لا نهاية. لنتصور الآن خطاً آخر على بعد متر واحد منه، وبموازاته، وهو الآخر ممتد إلى ما لا نهاية. فهل تجد تناقضاً في أصل افتراض هذين الخطين اللذيّن يفصل بينهما متر واحد، وهل تواجه اشكالاً ما؟ ـ كلا! فقد قيل في تعريف الخطين المتوازيين: إن المسافة بين كل نقطتين متقابلتين مفترضتين عليهما، متساوية، وانهما لن يلتقيا مهما امتدا.

وبغضّ النظر عن أية ملاحظة قد ترد على صحة هذا التعريف ونسبته أو شموليته، تبقى هذه النقطة واضحة، وهي أننا قادرون، ولو بشكل الفرض علىٰ تصور مثل هذين الخطين.

والآن لننظر إلى جسم أمامنا. . . لنفترض أنّ هذا الجسم أخذ ينمو ويكبر من جميع جوانبه، طولاً وعرضاً وارتفاعاً. . . يكبر ويكبر إلى ما لا نهاية! وهنا، هل نستطيع أن نُتبِع الافتراض الأول بافتراض مثله، أي تصوّر جسم آخر يمتدّ إلى ما لا نهاية؟

ـ كلا! لأنّ الجسم الأول الذي افترضناه، سيشغل حيز الفضاء، ولن يعد هناك من مكان لجسم آخر. . سواء أكان محدوداً أو لا نهائياً. . . إلّا أن يحمل الجسم الثاني في الأول. . . ولكن. . هل إنّ حلول جسم في آخر ـ وليس تداخل المسافات بين ذراتهما ـ أمر ممكن؟! على هذا لا يمكن افتراض وجود جسمين محشووين لا نهائيين في الفضاء. . . فأي جسم ثانٍ نفترضه بهذه المواصفات ـ هو ذات الجسم الأول.

وقد جرىٰ الحديث في هذا الافتراض عن جسم لا نهائي، وأصبح معلوماً أن افتراض ذلك ينفي تلقائياً افتراض جسم لا نهائي آخر، إلا أنه لا ينفي فرضية موجود لا نهائي آخر ليس بجسم، كالروح..!

روح لا نهائي يحلّ في هذا الجسم اللانهائي..!

والآن، ألا يمكن سحب الموضوع على موجود لا نهائي من كل الوجوه، وفي كل المواصفات التي يمكن افتراضها للوجود؟

وهل يمكن افتراض وجود اثنين أو أكثر من مثل هذا الموجود؟

ـ كلا، لأن افتراض وجود اثنين، يوجب أن يكون كل منهما غير الآخر، وعلى هذا يكون كل واحد منهما في الأقل نهاية للآخر، وعليه يكون كل منهما غير نهائي... إذن فالله ذات لا نظير لها، ولا عديل لها، ذات لا تحتمل أساساً الاثنينية والتعددية[1].

التوحيد العددي:

بالتمعّن في هذا المعنى من التوحيد، ووحدانية الله، يمكن فهم هذا الموضوع المعروف فهماً جيداً... وهو أنّ توحيد الله ليس توحيداً عددياً، لأن الوحدة العددية تعني الرقمية، مما يوهم هذا المعنى، في إمكان افتراض رقم آخر، انتفى وجوده لأسباب

---

(١) يستدلّ صدر المتألهين في كتابه (الشواهد الربوبية) بهذا الدليل فقط لإثبات التوحيد، ويقول بهذا الشأن: «الإشراق الثاني في وحدانية الواجب تعالى. إن لنا بأعلام الهدى برهاناً عرشياً على هذا المطلب الشريف الذي هو الوجهة الكبرىٰ لأهل السلوك، محكماً في سماء وثاقته».

خارجية، وهذا المعنىٰ صحيح بشأن شيء حمّال للتعدّد... أي أنه بإمكاننا افتراض نموذجين له في الأقل، يقول صدر المتألهين في ذلك:

«... لأنّ وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات، حتى يحصل من تكرارها الاعداد، بل هي وحدة حقيقية لا مكافىء لها في الوجود...».

الوحدة الشخصية:

تستخدم الوحدة الشخصية عادة مقابل الوحدة الصنفية، والنوعية والجنسية و... فمثلاً: زيد والكناري... رفيقه ومؤنسه بصوته الغرّيد الجميل ... تجمعهما وحدة جنسية، فكلاهما من جنس الكائنات الحية، ولكن ليس بينهما وحدة نوعية أو صنفية أو شخصية... أما زيد وزميله الأسود في اللعب، فبينهما وحدة جنسية ووحدة نوعية، فكلاهما إنسان، بيد أنهما يفترقان صنفاً، فلا وحدة صنفية تجمعهما... فزيد من عنصر أبيض، وزميله من عنصر أسود... ثم لا وحدة شخصية بينهما أيضاً، إذ أنهما موجودان متمايزان ومنفصلان (شخصيتان مستقلتان)...

أما زيد وشقيقه التوأم أحمد فهما يلتقيان على أكثر من صعيد، في الوحدة الجنسية والنوعية والصنفية... فهما إنسانان أبيضان، من أب واحد وأم واحدة وفوق ذلك إنّهما متشابهان شكلاً وقواماً وأخلاقاً، وكأنهما نصفي تفاحة واحدة..! لكن مع كل ذلك، فهما يبقيان شخصين على أيّ حال... إذن فلا وحدة شخصية بينهما.

وتسير الوحدة الشخصية ـ بالمعنى الذي قلناه ـ مع الوحدة العددية... فعلى هذا لا يمكن أن نعدّ الله تعالى ـ وفقاً لهذه النظرة ـ شخصاً وذا وحدة شخصية، غير أنّ للوحدة الشخصية في النظرة الفلسفية، معنى دقيق جداً، وهو موجود في الله عز وجل أيضاً، ولا يسعه أن لا يكون!! ولتصوّر هذه النظرة الفلسفية نقول: إنّ كلّ حقيقة ملموسة لا بدّ وأن يكون لها وحدة شخصية... أي أنّها شخصية وقابلة للفرز عن أية حقيقة ملموسة أوْ لا. فإذا كانت الناحية الذاتية لا تحتمل الثنائية أساساً، تصبح الوحدة الشخصية أمراً لازماً للذات، ولا يستوجب وقوعها تحت تأثير عوامل خارجية لتصبح قابلة للتشخص... ولكن إذا كانت متقبّلة للثنائية ـ من جهة الذات ـ عندها يجب أن يكون هناك عامل أو عوامل أخرىٰ، تضفي عليها التشخص، لتجد وحدتها الشخصية. وبهذا المعنى نقول: إنّ الله عز وجل لديه وحدة شخصية أيضاً، ذلك أنه ذات، وحقيقة مشخّصة يمكن معرفتها وفرزها عن الحقائق الأخرىٰ، بيد أن الوحدة الشخصية أمر لازم لذاته... وعلى هذا فتشخّصه من ذات نفسه... بيد أن تشخّص ووحدة شخصية الموجودات الأخرىٰ ليست من ذواتها.. فالله تعالى هو الذي ينزع عليها التشخّص والوحدة الشخصية.

يقول صدر المتألهين في ذلك:

«ولا تشخّص له بغير ذاته.. ولا برهان عليه إلا ذاته، فشهد بذاته على ذاته، وعلى وحدانية ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ لأن وحدته ليست وحدة شخصية توجد بفرد من طبيعته،

ولا نوعية ولا جنسية... ولا غير ذلك من الوحدات النسبية... بل وحدته وحدة أخرىٰ مجهولة الكنه كذاته تعالىٰ، إلا أنّ وحدته أصل كل الوحدات، كما أنّ وجوده أصل الوجودات، فلا ثاني له..»[1].

وجهة أخرى من «التوحيد الذاتي» نفي التركيب، نفي الصفة الزائدة على الذات، نفي تعدّد الصفات أو ما يعرف «بالتوحيد الصفاتي»:

وهناك ناحية أخرى من التوحيد الذاتي لله عز وجل، وهي أنّه ذات واحدة متفرّدة تامة وكاملة، ليست مركبة من أجزاء متنوعة، فلا شخصيته نابعة من الذات، ولا صفاته زائدة على الذات[2].

النتيجة:

في الكتب الفلسفية والكلامية، يجري الحديث عادة عن أربعة أنواع من التوحيد ـ شأن الباري تعالى ـ: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، والتوحيد العبادي. ومن بين أنواع التوحيد الأربعة، يمكن فهم التوحيد الأفعالي والتوحيد العبادي ببساطة ومباشرة من الآيات القرآنية. ويستند القرآن ـ في باب التوحيد ـ إلى هذين النوعين بشكل أساسي ـ غير أن التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي لا يمكن ربطهما بالقرآن، أو أخذهما عنه مباشرة وبالبساطة نفسها... فلو نظرنا فيه دون أن يكون لدينا سابق معرفة بالبحوث الفلسفية العرفانية البالغة الدقّة، فلعلنا لا نلتقي بآية واحدة،

---

(١) الشواهد أيضاً، ص: ٤٨. وله بحث مكثف ملفت في هذا الباب، جاء تحت عنوان: قاعدة مشرقية... وسيجد الراغبون في هذه البحوث بمراجعته مادة نافعة ومشوقة.

(٢) عرشية، صدر المتألهين: ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

يمكن أن تبلور في أذهاننا هذه المفاهيم التوحيدية الدقيقة مباشرة. ولكن، لو توجهنا إلى القرآن بعد معرفتنا بهذه المعاني الفلسفية العرفانية الدقيقة وتدبّرنا فيه، لوجدنا أن هناك آيات، لها علاقة ملفتة بهذه المعاني. وبهذه النظرة، نقع على مضمون أغنى ـ لهذه الآيات ـ من المضمون العادي. وبهذا الفهم لا تظهر مباحث التوحيد الذاتي والصفاتي مع كل دقتها أجنبية على القرآن، بل تتواصل وإياه في شعاع التفسير أو التأويل.

* * *



أسماء الله وصفاته في القرآن




الاسم والصفة:

مع كل حقيقة ملموسة تستجدّ في اطلاع الإنسان، يصبح تلقّيه واستيعابه الذهني واضحاً مشخصاً بشكل أو بآخر. . .

وبهذا الوضوح يميّز هذه الحقيقة عن الحقائق الأخرىٰ التي اطلع عليها. أحياناً يفترض الإنسان شيئاً في الواقع الخارجي، وفي وعيه أن هذا الشيء لم يكتسب بعد طابع الحقيقة والمشاهدة، وليس هو غير قضية مفترضة. مثل خارطة أو تصميم يضعه مهندس معماري لبناء عمارة، فهو باق في إطار المشروع، ما لم يشرع فعلاً في تشييدها. وهنا أيضاً ينبغي أن يكون لدى ذهن الإنسان ـ عما افترضه ـ انطباع واضح ومشخص، على نحو ما، حتى يستطيع فرز وتشخيص هذه الفرضية من الفرضيات الأخرىٰ أو الأمور العينية المشاهدة التي استوعبها وعيه.

وهذه الانطباعات التي يختزنها ذهن الإنسان، سواء أكانت عن قضايا افتراضية أو واقعية، يمكن اعتبارها أسماء طبيعية وذاتية لتلك القضايا في الواقع، وتستطيع أن تشكل بنفسها دلالة عليها، أي أنّ

أية قضية، أو أمر واقعي أو افتراضي، يشخص أمام الذهن من بين الحقائق الخارجية أو القضايا المفترضة، من غير أن تكون هناك حاجة لوضع أو جعل.

طبيعي أننا نعرف أن هذه الاسماء ليست ألفاظاً وكلمات، بل محض سلسلة من الصور الواضحة المعبّرة عن مكنون الذهن بشكل أو بآخر، والتي تقوم بنفس الدور تجاه الذهن، من خلال تشخيص وتسمية الشيء الذي يدخل مجال الوعي؛ وهي ذات المهمة التي تضطلع بها الألفاظ والكلمات المجعولة لفهم وتفهيم المواضيع.

وما دام الإنسان مع نفسه، ولم يدخل في حوار وتبادل رأي مع الآخرين، يمكنه الاكتفاء بهذه الأسماء الطبيعية، ولكن عندما يأتي دوره لينضمّ إلى الآخرين في حوار وتبادل راي، يصبح من الضروري له استخدام علامة لكل إدراك أولي أو انطباع ذهني للحقائق المشاهدة أو القضايا المفترضة... علامة يعرفها الآخرون، ليمكنهم من خلالها، إدراك ما يدور في ذهنه... هذه العلامات هي نفسها الألفاظ والكلمات التي ابتدعها الإنسان تدريجياً، وأعطاها - بمساعدة الوضع أو الجعل - الوضوح والدلالة على مدركاته الذهنية. وتتعلق سعة دائرة هذا الوضوح والدلالة بمدى سعة دائرة الجعل والمواضعة التي أوجدت بشأن كل علامة[١].

وهذه العلامات والكلمات والألفاظ - بأي شكل كانت - هي في الحقيقة أسماء موضوعة للدلالة على قضايا واقعية أو مفترضة.

---

(١) تفصيل هذا الموضوع تجده في الفصل المتعلق به من الكتب الفلسفية، كالأسفار لصدر المتألهين، ج: ٦، ص: ١٠٠ - ١٠٥.

وينخرط في هذا المعنى الواسع، جميع الكلمات، سواء كانت اسماً أم صفة فعلاً أم أداة ـ والاسم بمعناه اللغوي الواسع يعني العلامة، واستخدامه في مقابل الفعل والحرف والصفة، يتعلّق بالتقسيم والتصنيف الذي تمّ فيما بعد، لتنظيم علم قواعد اللغة، ومن هناك لينفذ بشكل معيّن إلى الميادين العلمية الأخرىٰ، من قبيل: العرفان والكلام، ثم في لغة الحوار. وفي ظل هذا التصنيف أطلق على كل كلمة استخدمت للتعبير عن ذات شيء وشخص وعمل وحالة، أو... اسماً. وعلى كل كلمة استعملت للتعبير الوصفي عن موجود ما صفة. وعلى هذا فـ «أحمد» اسم، لأنّ ذهن السامع يكون مقبلاً على ذات وحقيقة مشاهدة معينة، من غير التفات لوصف خاص. لكنّ «قوي» صفة، لأننا نتكلم عن ذات من منظار وصف معين، أي من جهة قوته.

والآن إذا عرفنا الاسم والصفة والفرق بينهما، نتوجه لطرح الموضوع الأصلي، أي البحث حول أسماء الله وصفاته.

أسماء الله تعالى وصفاته:

نلتقي عبر مباحث معرفة الله، بأسماء وصفات متنوعة لله تعالى، وقبل أن نلج المبحث الخاص بالأسماء والصفات، علينا استجلاء دراسة أخرى، وهي مبحث التعطيل والتشبيه.

التعطيل:

يصرّ فريق من العلماء، على رؤية مفادها: أنّ الإنسان يصل في طريق معرفة المبدأ إلى مجرد معرفة لا غير، معرفة تقول: بأنّ

للعالم مبدأ وللوجود منبع، دون أن تكون هناك إمكانية لنيل أدنى اطلاع آخر بشأن هذا المبدأ[1].

ولتسمية هذا الواقع المجهول وضعت كل لغة مفردتها الخاصة، لكن هذه المفردات كلها أسماء ذات وأسماء خاصة، أي أنّها مجرّد تذكير بالانطباعات عن هذا الواقع، وعن هذا المبدأ، المبدأ الذي أدركنا وجوده، وعلمنا أن وجوده حقيقي، وليس وهمياً، أما ماهيته فليس بحوزتنا أوهىٰ معلومة حولها.

وهذه الأسماء هي مجرّد علامات دالة عليه، لا تتضمّن أيّاً من مستويات الإفصاح عن كنهه... وعلى هذا فأنسب اسم لمبدأ الوجود هي كلمة: (هو) ومعادلاتها في اللغات الأخرى: (أو)[2] (He)... فهي إشارة لتلك الذات، وأيضاً كناية عن عدم سبر كنهها.

وعلى أي حال، ينبغي الالتفات إلى أن إفصاح كلمات أخرىٰ من قبيل: الله، خدا، God، برهما، أهورامزدا... عن هذا المعنى، ليس بأكثر من إفصاح (هو) ومعادلاتها.

ويرى أولئك العلماء أنّ كلّ اسم أو صفة، يستخدمان للتعبير عن مبدأ الوجود، بقصد أن يكون معناه ومفهومه وإفصاحه أكثر من ذلك، سيكون أجنبياً وبعيداً عنه تماماً. ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإنّ

---

(١) هذا الجعل غالباً ما يكون من نوع المواضعات الاجتماعية، والتي تظهر تدريجياً في المجتمع، لا نتيجة لقيام مجموعة بالجلوس إلى ركن منعزل والاجتهاد في صياغتها وتنظيمها.

(٢) بالفارسية.

أعلى مرحلة لمعرفة المبدأ، هي أن تقول: أعرف أنه موجود، وأعرف أنه أسمىٰ من كل ما يخطر بفكر الإنسان.

«يا من هو أسمى من التخيّل والقياس والظن والوهم، ومن كل ما قالوا وسمعنا وقرأنا»[(١)].

وعلى هذا فمعرفة المبدأ تخطو ـ بعد اليقين بوجود المبدأ ـ باتجاه واحد، ذلك هو التنزيه والتسبيح بأوسع معانيهما، أي اعتبار المبدأ أسمى وأرفع من أن تناله المفاهيم التي تنسجها أذهاننا. وقد أطلق الفلاسفة والمتكلمون على هذه النظرية اسم : التعطيل. لأنّها تحسب الفهم الإنساني عاجزاً عن نيل أدنى معرفة عنه تعالىٰ، وبالتالي فهي تشلّ الفهم وتعطله!

إلا أنّ مصطلح التعطيل استعمل بمعنى آخر في الروايات الواردة في مذهب أهل البيت عليهم السلام، إذ أنه اتخذ معنى: خلو العالم من المبدأ المدبّر، واعتبار كلمة «الله» تفتقر لأيّ مدلول أو مضمون مقوّم إزاء الواقع.

نقل الكليني عن الحسين بن سعيد أنه قال:

سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله إنه شيء؟ قال: «نعم، يخرجه من الحدّين، حدّ التعطيل وحد التشبيه»[(٢)].

---

(١) بيت من نظم الشاعر الإيراني الكبير الشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي... ولد في شيراز عام ١١٩٣م، تُرجم شعره إلى العديد من لغات العالم الحية، خاصة ديوانيه: (بوستان) و(كلستان)... توفي عام ١٢٩١م. (المترجم).

(٢) الكافي، الكليني، ج: ٢، ص: ٨٢.

وفي رواية أخرىٰ وردت هذه العبارة منقولة عن الإمام الصادق عليه السلام: «... إذا كان النفي هو الإبطال والعدم، فالجهة الثانية التشبيه»[1].

كما نقل الصدوق هذه الرواية في كتابه (التوحيد):

عن عبد الرحيم القصير قال: كتبت على يديّ عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل فيها: أخبرني عن الله عز وجل هل يوصف بالصورة وبالتخطيط، فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد. فكتب عليه السلام بيديّ عبد الملك بن أعين: «سألت رحمك الله عن التوحيد، وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى الله عمّا يصفه الواصفون، المشبّهون الله تبارك وتعالى بخلقه، المفترون على الله. واعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد، ما نزل في القرآن من صفات الله عز وجل، فانفِ عن الله البطلان والتشبيه (فلا نفي ولا تشبيه) هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تعدو القرآن فتضلّ بعد البيان»[2].

إذا نظرنا إلى المسألة من زواية معينة، يمكننا القول: إنّ التعطيل بالمعنى الأول ينتهي شيئاً فشيئاً إليه بالمعنى الثاني... فعندما نقول إنّ الإنسان لا يعرف شيئاً عن مبدأ الوجود غير أنّه هو موجود. يبرز هذا السؤال تلقائياً: إذن، فعلى من يعود الضمير (هو)؟

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٤.

(٢) توحيد الصدوق، الشيخ الصدوق، ص١٠٢.

يستخدم (هو) للإشارة إلى شخص أو شيء نملك عنه بعض المعرفة التي نميّزه بها عن باقي الموجودات... وعلى هذا، فإذا قلنا: ليس لدينا أيّ لون من المعرفة بالمبدأ غير: (هو موجود) نكون قد استخدمنا ضميراً لا يعود على شيء، أو ضميراً عائداً على شيء ظنّي أو وهمي...» ويلاحظ هذا الانتقاد على الفلسفة الإلهية في الكثير من كتابات الماديين المعاصرين.

بناءً على هذا، فإن كان الله حقيقة بصدق، ينبغي أن يكون لدنيا قدر من المعرفة عنها، يتيح على الأقل فرزها عن الحقائق الأخرىٰ التي نعرفها، حتى لا تختلط في وعينا.

نقد نظرية التعطيل:

الانتقاد الأساسي الذي وجه لنظرية التعطيل، يتمثّل في هذا السؤال: إذا كان عجز الإنسان عن معرفة الله تعالى، قد بلغ الحدّ الذي لا يعرف معه عن ربه شيئاً، وليس أمامه غير الإيماء لله بمفردة (هو) في جو من الإبهام المطلق؛ فعن أيّ طريق يمكنه الوقوف على كونه حقيقة؟

ويبدو أن علماء كبار ممن اعترفوا بنظرية التعطيل، كانوا قد ابتلوا بلون من ركاكة التعبير، جرّهم إلى الوقوع في الخلط بين معرفة الكنه ومعرفة الوجه! وإلا فالمعرفتان بيّنتا الاختلاف... فمن الممكن اختصاص شيء بعشرات العلامات التي تميّزه ـ في مقابل وعينا ـ عن الأشياء الأخرىٰ... وفي هذه الحالة يمكننا معرفته وفرزه من بين بقية الأشياء، بمجرد اطلاعنا على أية واحدة من تلك

العلامات، دون أن ننتظر معرفة وجوه التمايز الأخرى... ليس ذلك في الله تعالى وحده، فالحال لا يختلف بالنسبة لباقي الموجودات.

فعندما يكون لك ولدان، من السهل عليك تماماً تمييز أحدهما عن الآخر، ولكن هل يعني ذلك انك مطلع على جميع الخصائص الجسمية والروحية لكل منهما؟ بناءً على هذا، إذا كان الحديث في قضية معرفة الله عن المعرفة الشاملة، ومعرفة الكنه، يجب أن نعترف أن القابلية المعرفية للإنسان، لا يمكن أن تبلغ شأو مثل تلك المعرفة، وسيجد الإنسان ذهنه عاجزاً مشلولاً!

«إذا بلغت القشة قاع البحر، فالعقل بالغ كنه ذاته»[1].

وإذا كان الكلام عن معرفة من جهة أو من جهات، كمعرفة للوجه، والمعرفة التي تميّزه عمّا سواه، فمن الطبيعي أنّ على الإنسان اكتسابها، ليستطيع إدراك وجوده تعالىٰ... وما لم يتمّ إحراز هذا القدر من المعرفة، فلن يكون هناك معنى للكلام عن الله أساساً! وعلى هذا، فالاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والمعرفة الشاملة، هي حقيقة لا تستلزم أن نميل كل الميل إلى الطرف الآخر من الموضوع، أي الاعتقاد بالعجز عن الحصول على أي نوع أو مستوى من المعرفة عن تلك الحقيقة... فبين المعرفة المطلقة والشاملة، وانعدام المطلق والشامل للمعرفة، حدّ وسط، بل حدود وسطى في المعرفة النسبية لجهة أو جهات متعدّدة.

---

(١) صورة شعرية جميلة لعجز العقل الإنساني عن استكناه حقيقة البارىء تعالى... فهو يطفو دائماً عند السطح (كالقشة) تتقاذفه الأمواج، لا حيلة له على شق طريقه نحو الأعماق وسبر الحقيقة الإلهية الأزلية... ولم نعثر للأسف على ناظم هذا البيت. (المترجم).

والتمعّن في المعرفة وقيمتها وحدودها، يظهر أنّ معرفة الإنسان بعالم الطبيعة نفسه، هي معرفة عامة في الغالب، أي أنّها ليست معرفة بالكنه. فطبيعة المعرفة العلمية اليوم هي في الأساس التركيز على معرفة آثار الآشياء، وليس سبر ذواتها واستكناه جواهرها.

ولا يخرج الأمر في ميدان معرفة المبدأ، عن هذه الحدود، مع فارق واحد، وهو أن انطباعنا عن كل موجود من موجودات الطبيعة، أنه يمتلك جوهراً وذاتاً، وهو حامل ومحل لهذه المعالم والآثار... لكن معرفتنا حول الله تعالىٰ، ونسبة هذه الآثار إليه، توصل إلى نتيجة مفادها: أنّه هو فاعل وخالق لها، وليس حامل ومحل. وبناءً على هذا، فالانسان الواعي، عندما يفكر في ذات الله، يقول بصدق وصفاء: لا أعرف ما أنت، أنت كما تكون!.

ولكن الإنسان نفسه عندما ينظر في مرآة الآيات وآثار وعلامات الله. ويطلع على شطر من العلامات الخاصة به تعالى، يقع على نوع من المعرفة به عز وجل، وهي على مسافة بعيدة جداً ـ على أي حال ـ من اللامعرفة المطلقة... وهذا القدر يمنح الإنسان الامكان ليتكلم عن وجود الله تعالى بقطع وحسم.

وينبغي القول: إنّ كلّ من له اعتقاد بوجود الله عز وجل، فإنّ الـ (هو) تترافق ـ في فهمه ـ على الأقل مع الصفة التي يعرفها عن الله تعالىٰ، المتناسبة مع الطريق الذي أدرك من خلاله وجوده عز وجل، ومعرفته لله ـ في الأقل ـ مع صفات من قبيل: مبدأ، خالق، رب، مدبّر، واجب الوجود...

التشبيه:

تقف نظرية التشبيه على الجانب المقابل لنظرية التعطيل، فلله ـ حسب هذه النظرية، كما هو الحال في الموجودات الأخرى ـ شكل وشمائل خاصة!.. والاختلاف القائم بينه وبينها شيء من قبيل ما هو موجود بين أي واحد من تلك الموجودات وآخر!

ونلتقي في النصوص الدينية لدى المذاهب المختلفة، بتعابير متعددة تشي بالنظرة التشبيهية[١].

نقد التشبيه:

الانتقاد الأساسي الموجّه للتشبيه، أنّه «مضلل»... فالصفات التي توردها الرؤية التشبيهية لله تعالى، لا تتلاءم مع كونه مبدأ الوجود وواجب الوجود...

يقال مثلاً: هو روح كبير في جسم هذا العالم[٢].

إذا كان هو روح كبير في جسم هذا العالم، فكيف يكون هو مبدأ وجود هذا العالم، الذي هو جسم له!

ثمّ هل كان هذا الروح، من غير جسم قبل أن يظهر هذا الجسم، أم كان له جسم آخر؟ فإن كان من غير جسم، فهو إذن لم يكن بحاجة له... وفي هذه الحالة يكون العالم الذي أوجده، مخلوقاً له لا جسماً...

---

(١) للاطلاع أكثر على مثل هذه الآراء، يراجع (مقالات الإسلاميين) أبو الحسن الأشعري، ج: ١، ص: ٦٦ فما بعدها، مطبعة النهضة المصرية ـ ١٣٦٩هـ.

(٢) إشارة للنظرية المعروفة (الله روح العالم) وقد جاءت هذه النظرية في الأوبانيشاد أيضاً.

وإذا كان في جسم آخر، فهل هو أيضاً مبدأ وجود ذلك الجسم، أم لا؟ وهلمّ جرّا. . .

بشكل عام، إذا كان مبدأ هذا العالم، هو ذلك الوجود اللامتناهي فليس من الصحيح أن يتصوّر له جسم أو شكل، أو. . . لأنّ هذه التصوّرات هي مظهر للحدود والنهايات. . . في حين أنّ اللانهائي لا حدّ له ولا نهاية.

لا تعطيل ولا تشبيه، بل معرفة نسبية:

الصحيح هو أن نقول: لا تعطيل ولا تشبيه!

فليس لدى الإنسان تعريف كامل شامل عن مبدأ الوجود، بيد أنه يحصل على معلومات مبثوثة في خلقه وصنعه. . .

طبيعي أن أيّاً من هذه المعلومات لا يفرز اطلاعاً كاملاً أو صورة تامة الملامح. . .

فالله تعالى مستجمع لكافة الجوانب الإيجابية المتجلية في هذه المعلومات. . أما عن الجوانب السلبية المحدّدة أو المقيّدة، والتي تكون مرافقة للجوانب الإيجابية، فهو سبحانه وتعالى منزّه عنها ومبرّأ.

وعلى هذا فأفضل الأسماء والصفات أيضاً غير وافية على قامة الوجود اللامتناهي. .! وإطلاق أفضل اسم أو صفة عليه، أمر ممكن شريطة أن نطهّرهما من الجوانب السلبية المقيّدة؛ وإلا فإنهما سيعطيان صورة مزيفة ومحدودة عنه لا تنطبق مع حقيقته. . . وبهذه النظرة نقول:

إن الله أسمى من كل اسم وصفة... وهو لا يتبدّىٰ بوصف.. وأعلى درجة معرفة به، أن نعلم أنه أسمىٰ من كل معرفة:

«وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[1].

على هذا ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة التي يتضمّنها هذا الشعار: «ولله الأسماء الحسنى» درءاً للوقوع في الانحراف:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾[2].

هنا الحديث عن أفضل الأسماء، فلا معنى للأخذ والردّ والنزاع على هذا الاسم أو ذاك:

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ﴾[3].

وعلى هذا فالمهم أن لا يكون في الاسم أو الصفة التي نستخدمها لنعته تعالى، جانب سلبي، وإن يكونا منسجمين مع كماله المطلق ولانهائيته المطلقة... وينبغي أن نكون بمنتهىٰ الدقة، نقيس الكلام بوعي تحرّزاً من أن يعلق غبار بذيل كبريائه، ويظهر في نظرتنا لذلك اللانهائي المطلق، حدّاً ونهاية وهمية!.

فإذا قلنا: الله بصير، يرىٰ أعمالنا... نستخدم مصطلح الرؤية بالمعنى نفسه، ولكن بنظرة أوسع ممّا اعتدنا في استعمال هذه

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، فهرسة صبحي الصالح، ص: ٣٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

الكلمة. وعندما تقول: رأىٰ أحمد عملي. تقصد أن أحمد ألقىٰ نظرة على عملك، وانطبعت صورة عن عملك على شبكية عينه، ثم انتقلت عن طريق العصب إلى مركز القوة الباصرة، ومن خلال هذه الصورة رأىٰ أحمد عملك، واطلع عليه.

والآن لنفترض أن أحمد فاقد لقدرة الإبصار... عند ذلك سيعترض على قولك السابق: أحمد لا يرىٰ، فكيف رأىٰ عملك؟! وستكون مضطراً للتراجع عن كلامك والاعتذار قائلاً: إنني أخطأت!

ولكن لو أنّ المساعي العلمية أسفرت عن النجاح في تصميم عيون الكترونية لفاقدي البصر، تعمل مثل العيون الطبيعية، تستلم الموجات الصورية، وتنقلها مباشرة إلى مركز القوة الباصرة، دون المرور بالعين؛ عندها، هل تكون مضطراً للتراجع عن كلامك السابق، والاعتذار عن الخطأ؟

ـ أبداً! سترد فوراً على المعترض: بأنّ كلامه لم يعد وارداً بعد اختراع العين الالكترونية.. ذلك أنّ إمكانية الرؤية لم تبق مقصورة على العين الطبيعية.. فلو حرم أحد الرؤية عن طريق عينه، فلا يعني ذلك فقدانه قدرة الإبصار ـ إذا نظرنا للأمر من أفق أرحب ـ إذ أنه سيبصر مستعيناً بعين الكترونية بدلاً عن الطبيعية.

وعلى هذا، فمع اختراع العين الالكترونية، ارتفعت واحدة من المحدّدات أو القيود التي تفرضها كلمة رؤية على أذهاننا، أي الارتهان لاستخدام العين الطبيعية. فبعد هذا الاختراع، يصبح فاقد العين الباصرة، ومن يغمض عينه، قادراً على الإبصار! ولو وسّعنا

هذه النظرة التحليلية، لرأينا أنّ الكثير من القيود التي تضعها كلمة رؤية على أذهاننا، إمّا أنّها ليس لها علاقة بمفهوم الرؤية أساساً، أو إن كان لها علاقة، فلا تتصل بتلك النقطة الأساسية التي استندنا إليها في قضية الرؤية. وهي رفدنا بمعلومات مباشرة وجديرة بالوثاقة ليس بمقدرونا تأمينها من طرق أخرىٰ.

لهذا السبب تستخدم كلمة الرؤية ومشتقاتها أحياناً للإشارة إلى مثل هذا الوعي الواضح... نقول مثلاً:

«ما يراه الشاب في المرآة، يراه الشيخ في اللُبنة»[1].

فالشاب يرى في المرآة مستعيناً بالعين، ولكن بأي وسيلة يرى الشيخ ما يراه في اللُبنة؟

إنه يرى بنظرته الحكيمة الثاقبة وتجربته الطويلة المثمرة... يرىٰ بنافذة البصيرة وليس بحادّ البصر!

من الممكن أن تقول هكذا في السمع والشمّ واللمس، أي أنّ أساس القضية هو الحصول على اطلاع أو وعي واضح... ولكن... هل يمكنك القول: أرى صوت أسد داخل الغابة؟! ـ كلا. هنا ينبغي القول: أسمع ـ كما هو واضح ـ لأن استقبال الصوت والإحساس به يحصل عن طريق حاسة السمع وليس

---

(١) من شعر الحكمة، للعارف والشاعر الإيراني الشهير حافظ الشيرازي، ولد أوائل القرن الثامن الهجري، وعاش في شيراز. سمّي حافظاً نظراً لحفظه القرآن الكريم على مختلف القراءات... يعدّه النقاد الإيرانيون أب الشعر العرفاني... توفي عام ٧٩٢هـ، ومرقده في شيراز ويعدّ أحد المعالم البارزة فيها (المترجم).

البصر. . . وعلى هذا فمعنى السمع والبصر يتعلّق بشكل واقعي بحاسة التلقي. . . فالإحساس بالعين هو إبصار، والإحساس بالأذن هو سماع وهكذا. . .

من هنا يتّضح أنّ هناك قاعدة عامة أوسع في استخدام كلمة الرؤية. . . فقد تواضعنا أولاً على كلمات متنوعة لأحاسيسنا، لعل تنوّعها متعلقة بنوع العضو ووسيلة الحسّ. . . ثمّ توسّعنا في ذلك شيئاً ما، فاستخدمنا نفس الكلمات للحواس التي تقوم الوسيلة الصناعية مقامها. غير أن هذا التوسّع استتبع توسيعاً، وهو أنّ العلم الجازم والواضح والمباشر على الحقائق التي تعرض لنا نحن بنو البشر عن طريق العين عادة، نسمّيه رؤية. . . وعن طريق الأذن سماعاً. . . سواء تمّ بعضو البصر والسمع أم لم يتمّ. وفي هذا المعنى قولنا: الله يرىٰ والله بصير والله يسمع والله سميع و. .كذلك في عبارات مثل: الله رحيم، والله يحبّ، ولا يحبّ، ويغضب، ويريد. . .، ولا يرضى. . و. . والكلمات المستخدمة في معناها، ولكن من خلال رفع الكثير من القيود التي يستحضرها الذهن عادة لدى استخدام هذه الكلمات.

وهذا هو القدر المقبول إسلامياً وقرآنياً في معرفة الله، لا ذلك التعطيل أو التشبيه!

أسماء الله وصفاته في القرآن:

حوى القرآن الكريم أسماء وصفات جمّة لله تعالىٰ:

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ

﴿الرَّحِيمُ ۝٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٢٣ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٤﴾[١].

له الأسماء الحسنى:

الصفة الأساسية لأسماء الله وصفاته في القرآن الكريم، هي التي أبان عنها هذا المقطع من الآية الكريمة: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ وعلى هذا، فكل خير، وكل تجلٍّ للكمال، إنما يتمثّل فيه تعالى بأسمى وجه وأعلى درجة يخطران على بال!

مثلاً: القدرة وكفاءة الأداء كمال، والله فعّال قدير... بل لديه أعظم قدرة... إنه قادر على كل شيء:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

والعلم كمال أيضاً، والله العالم، وإليه تنتهي أوسع آفاق العلم، إنه يعلم (بما خفي وما ظهر من الغيب والشهادة) بل إنّ كلّ شيء لا يعزب عن علمه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣] ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾[٤] والحكمة كمال أيضاً... والله أحكم الحكماء:

﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٥].

---

(١) سورة الحشر، الآيات: ٢٢ ـ ٢٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٢٠.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٩.

(٥) سورة الممتحنة، الآية: ١٠.

التحبّب للآخرين والتودّد، كمال أيضاً، والله هو ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[1] وفي أسمى درجات الرحمة ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[2].

بناءً على ذلك ها هي ذا يداك طليقتان... ولك أن تدعوه بأيّ ما شئت من أسمائه الحسنى!:

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[3].

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٨٠)﴾[4].

التسبيح والتنزيه والتقديس:

الله تعالىٰ له الدرجات العليا في كل كمال، فهوَ منزّه ذاتياً عن كل عيب ونقص وفقر وحاجة.

ويستند قسم من الآيات القرآنية الواردة في ذكر الله على التنزيه.

الله الغني:

ينزّه القرآن الكريم الله عن الفقر والحاجة، معتمداً هذه الصفة (الغنىٰ) مبدأ مهمّاً في معرفة الله. وهذا المبدأ يعين في فرز بعض الانحرافات الفكرية والعقائدية التي ظهرت حول الله تعالىٰ.

---

(١) سورة الفاتحة، الآية: ٣.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٦٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

غنى الله عن الولد:

﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾[1].

يدّعي أتباع الكثير من الديانات السماوية السابقة كاليهود والنصارىٰ، وكذا الزرادشتيون والهندوس والمشركون الآخرون؛ أنّ لله ولداً أو أولاداً. ويطرح القرآن نموذجين لهذا الادّعاء، وينفيهما معاً:

الأول: أن يكون قد ولد له ولد حقيقي. والآخر: أن يكون قد اتخذ ولداً وربيباً.

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾[2].

هذه الآيات الكريمة، وآيات أخرىٰ كثيرة في القرآن، تعدّ وجود علاقة أبوة وبنوة بين الله تعالى وعباده، بصورتها المعروفة أي أن يكون قد ولد له حقيقة؛ أمراً لا يتلاءم مع الله عز وجل، ومقام الألوهية... ويقول: إن الله تعالىٰ أوجد جميع الموجودات بالخلق وليس بالولادة.

وتعطي بعض العقائد الدينية السابقة تكوّن العالم من لدن مبدأ

---

(١) سورة يونس، الآية: ٦٨.

(٢) سورة الأنعام، الآيتان: ١٠٠ و١٠١.

الوجود؛ صورة ولادة وانسلاخ المخلوق من بدن الخالق! فيقول مؤلف كتاب (انگاره خدا در آيين هندي)[1] حول ذلك:

«يبدو أنّ أقدم نظرية فلسفية حول الله، قد انبثقت من محاولة البحث عن جواب لهذا السؤال: من أين ظهر هذا العالم»؟

ولهذا السبب نجد (الأوبانيشاد) مشحونة بالفرضيات المتنوعة حول وجود الخليقة، إذ تتحدث كل واحدة منها عن العلّة الأولى للعالم، ساعية إلى إظهار كيفية وسبب اقدام العلّة الأولى على خلق العالم.

وتقول فرضية قديمة جداً بهذا الصدد (تجدها في Brhadaran Yaka I, (4) 1-5).

«كان العالم في البداية، نفساً واحدة (Atman) على صورة شخص (purusa) وما إن ينظر حوله فلا يجد أحداً غيره، يتمنّىٰ أن يكون له زوج. لقد كان في الحقيقة في حجم امرأة ورجل، قد احتضن أحدهما الآخر، وقد جعل نفسه قسمين، وبالنتيجة ظهر زوج[2] وزوجة[3]... وبعد أن ضاجعها وجد الإنسان، ويظهر هذا التشبيه المشوّه، الذي يصور الإله على هيئة إنسان وعملية الخلق على شكل ولادة، كما يحصل بالفعل لدى الكائنات الحية، إنّ هذه الفرضية هي إحدى أقدم الفرضيات ـ التي حفظتها لنا (الأوبانيشاد) ـ في تفسير وجود الخليقة»[4].

---

(١) تصوّر الإله في الشريعة الهندية.

(٢) Pati

(٣) Panti

(٤) Kumareppa, Bharatan, The Hindu Conception of Diety. (London-1934, pp3-4).

من جهتها، تعتبر المسيحية (الكنيسة الكاثوليكية): أنّ الولادة أسمى كثيراً من الخلقة... ويلعنون من يقول: ابن الله خُلق. إذ نقرأ في المقررات العقائدية المسيحية الرسمية التي أقرّها مجلس (نيقيا) الثاني في حزيران عام ٣٢٥م ما يلي:

«إننا نؤمن بإله واحد، الأب قادر مطلق، خالق جميع الأشياء، المرئي منها وغير المرئي، ورب واحد عيسى ابن الله، مولود من الأب، المولود الأوحد من ذات الأب، إله من إله، نور من نور، إله حقيقي من إله حقيقي، لم يولد من مخلوق، من ذات الأب، كل شيء وجد بواسطته، ما في السماء وما في الأرض، وقد نزل من أجلنا نحن بني آدم، من أجل إنقاذنا، وتجسّم في إنسان، وبذل الجهد، وفي اليوم الثالث نهض وصعد إلى السماء. وسيأتي ليحكم بين الأحياء والأموات. وإننا نؤمن بروح القدس والكنيسة الكاثوليكية الرسولية، واللعنة على من يقول إنه (عيسىٰ المسيح عليه السلام) لم يكن موجوداً، أو أنه ما كان قبل أن يظهر للوجود، أو أنّه وجد من العدم؛ وعلى الذين يقولون: إنه من ذات أو جنس آخر، أو أن ابن الله قد خلق، أو أنّه قابل للتغيير والتبديل...»[1].

وفي الديانة الهندية لا يجري الحديث عن ولادة العالم من الله وحسب، وإنما عن ولادة الله نفسه عزّ اسمه:

---

(١) نقلاً عن كتاب: تاريخ كليساي قديم درامبراتوري روم وإيران، ص: ٢٤٥ (تاريخ الكنائس القديمة في الامبراطوريتين الرومية والإيرانية).

«الله يشرف على كافة أقطار السماوات، وكان قد ولد منذ الأزل، إنّه داخل الرحم، ولد ولسوف يولد»[1].

ومثل هذه التعابير يمكن تبريرها أو تفسيرها، من خلال الأسس الفلسفية، ومقومات النظرة الكونية في الديانة الهندية، والتي تذهب أحياناً إلى حدّ الاعتقاد بوحدة الوجود والموجود، لكن استيعاب هذه التبريرات والتأويلات ـ على فرض سلامتها ونضجها ـ ليس بمستوىٰ القدرة الفكرية للكثير من المعدودين في النخبة، فضلاً عمّن هم في الدرجة الثانية والثالثة. . . لكننا نجد أن القرآن الكريم يريد تكريس معرفة عامة بالله تعالى، فيدعو الجميع إلى الله، موجهاً نداءً عاماً شاملاً:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[2].

وسيتبادر إلى فهمنا بسهولة ـ متى ما أخذنا المقطع السابق من (الأوبانيشاد) بنظر الاعتبار ـ لماذا عبّرت سورة التوحيد: بـ (لم يلد)، واتبعتها بـ (لم يولد) أيضاً. فالقرآن يعدّ جميع هذه التصورات لا أساس لها وغير لائقة، ويقول: أولئك الذين جعلوا من عباد الله ـ ممن خلق ـ جزءاً منه، جزءاً منفصلاً عنه، قد سلكوا طريق الكفر بشكل سافر:

﴿وَجَعَلُوا۟ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا ۚ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ۝١٥﴾[3].

---

(١) خلاصة أوبانيشادها ص: ٤٢٤. (مختارات من الأوبانيشاد).

(٢) سورة التوحيد.

(٣) سورة الزخرف، الآية: ١٥.

غنى الله تعالى عن إيماننا وعبادتنا وطاعتنا:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾[1].

ينبغي للإنسان أن يعي تماماً في ضوء مبدأ غنى الله، أنّه تعالى ليس بحاجة لإيماننا وعبادتنا وطاعتنا، وإذا أراد منّا ذلك، فإنما يريده لأنفسنا ومن أجلنا، وليس من أجله هو.

يقول الشاعر: «لو كفر الكائنات جميعاً، ما علقت بذيل كبريائه ذرة غبار»[2].

غنى الله عن إنفاقنا:

بعد أن بلغت نهضة الإسلام الإلهية مرحلة من التكامل، دعت معها الحاجة إلى تحرّك المسلمين من أجل حماية الرسالة المنقذة ونشرها، من خلال بذل المال والنفس... وبعد أن لبّىٰ المسلمون هذه الدعوة بالانفاق وتقديم الأنفس قرابين في سبيل الله؛ بدأ الكافرون والمنافقون يتهامسون متهكمين: يبدو أنّ ربّ محمد فقير، وهو بحاجة إلى من يمدّ إليه يد العون!... وإلا فلماذا لا يؤمّن حاجة رسوله مباشرة؟

﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾[3].

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٨.

(٢) محاكاة شعرية واضحة للآية الكريمة السابقة.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

ويظهر من الآية الشريفة، أنّ هذا التهامس كان نفثاً يهودياً، ذلك أنّ سجلّهم طافح بجرائم قتل الأنبياء، كما أكّدت ذلك الكثير من الآيات الأخرى[1].

وقد نسبت آية أخرى المعنى الآنف الذكر صراحة إلى اليهود: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[2].

ويأتي نفث السموم هذه، بغرض إضعاف الدعم المالي الذي أولته الجماهير المؤمنة لنهضة الإسلام، والحدّ من انتشار الإسلام وحركته الصاعدة.

ويعيد القرآن على مسامع المسلمين: أنّ الإله الذي تعبدون، إله غني لا حاجة به لأموالكم، وإذ يريد منكم الإنفاق في سبيل الله، فإنّما يريد ذلك من أجل رفعتكم، وتفادي وقوعكم في براثن الذل والهوان!

﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾[3].

ومن لم يفتح صدره لقبول هذه الدعوة الإلهية، ويبخل في البذل في سبيل الله، فهو في الحقيقة إنما يبخل عن نفسه، وإلّا فليس الله محتاج لماله:

---

(١) كما جاء في الآيتين ٨٧ و٩١ من سورة البقرة.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾[1].

غنى الله عن أضاحينا:

النظرة العامة التي تحكم عقلية الوثنيين في التضحية (تقريب القربان) هي تقديم ألذ طعام للآلهة، وعطف قلوبها نحوهم. لذلك عندما يقرّبوا قرباناً، يسلمونه بتمامه إلى المشرفين على بيت الأوثان، ليتدبروا طعام الآلهة بما يرون!

لكن الإله الذي يدعو القرآن الناس لعبادته، إنّه إله غني، لا يحتاج إلى طعام أو شراب أو لباس. إذن لأجل من يُضحّىٰ في الإسلام؟ يجيب القرآن على هذا التساؤل بالقول:

﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾﴾[2].

غنى الله عن جهادنا:

ليس الأمر الإلهي بالجهاد والتضحية بالنفس بسبب حاجة الله لنصرتنا، أو عدم قدرته على بسط الحق والعدل من غير جهد بشري

---

(١) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(٢) سورة الحج، الآيتان: ٣٦، ٣٧.

وغير بشري أبداً... فهو القادر المطلق الذي لا يعتريه عجز أو قصور أو حاجة،... وإن كان قد أمرنا بمجابهة الظلم والفساد وكل ما هو باطل، فمن أجل بناء شخصيتنا، ومنحنا أسمى درجات الكمال الإنساني:

﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٦﴾[1].

الله... الغني المطلق:

وفي أقصر عبارة: أنتم المحتاجون إلى الله، وإلا فهو تعالىٰ الغني الغني.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ۝١٥﴾[2].

الله فوق الزمان والمكان:

تنزيه الله عن الفقر والحاجة، يستلزم تلقائياً، خروجه تعالىٰ عن دائرتي الزمان المكان... فهو موجود فوق الزمان والمكان. لأنّ الموجود الذي يحتويه المكان، يحتاج تلقائياً إليه، والموجود الذي يستوعبه الزمان ينبغي أن يتحقق في ظروف خاصة، وفي ظل زمان معين فقط. وإلا فلن يصبح وجوده خاصاً بذلك الزمان، بل هو قادر على الوجود باستمرار، وفي هذه الحالة لا يعدّ موجوداً مؤطَّراً أو مطبوعاً بطابع زمني خاص، أو رهين ظروف زمنية خاصة.

هل الله في السماوات؟:

عندما نقول: إن الله أسمى من أن يحتويه زمان ومكان،

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٥.

ستكون غاية ذلك، انتفاء معنى المكان بالنسبة إليه تعالىٰ، لا في الأرض ولا في السماء ولا فوق العرش... ذلك أنه موجود قبل أن توجد هذه الأشياء جميعاً، فكيف يمكن أن تكون مكاناً أو محلاً له؟

ورغم ذلك، ففي تصوّر الكثير من الناس، أنّ هناك علاقة خاصة بين الله عزّ وجل والسماء... كما لو أنهم يحسبون الله في السماء... فحينما يدعون، تتعلق عيونهم بها، وتمتدّ أيديهم نحوها... بل حتى الملحدين يتوهّمون ذلك!

وينقل القرآن بهذا الصدد، تصوّرات فرعون مصر، الذي كان في عهد موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾[1].

فقد خيل لفرعون أنّ الله في السماء، لذا، وحتى يتأكد من صدق دعوة موسى، عليه أن يستطلع السماء، يلقي نظرة عليها ليتحقق من وجود الإله الذي يزعم موسى أنّه يحمل رسالته. ولكن كيف السبيل إلى السماء؟ الطريق الوحيد الذي خطر في ذهن فرعون، هو أن يأمر ببناء صرح مرتفع، ليطل من على سطحه متطلعاً إلى السماء... صرح شاهق في مثل ارتفاع اهرام مصر ومعبد الشمس أو أكثر ارتفاعاً، ليبلغ بواسطته «أسباب السماوات».

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا... ﴿٣٧﴾﴾[2].

---

(١) سورة القصص، الآية: ٣٨.

(٢) سورة غافر، الآيتان: ٣٦، ٣٧.

خلفية هذا التصور في الكتب الدينية السابقة على الإسلام:

أ ـ الأوبانيشاد:

مع أن تعاليم الديانة الهندية تدور حول محور وحدة الوجود، وإنها تعدّ السماء والأرض وما فوق الثرىٰ وما تحته والإنسان والعالم و... جميعها مظهر للوحدة في الكثرة، والكثرة مع الوحدة... ولا ترىٰ الإله والكون حتى في صورة خالق ومخلوق منفصلين عن بعضهما، أو متقابلين، مع ذلك نجد في (الأوبانيشاد) ـ الذي يُعتبر أحد الكتب المقدسة في الديانة الهندية ـ عبارات تصف السماء بأنها عالم الإله، وقاعة الربّ الذهبية و... التي ستشقّ الطريق إليها روح الإنسان بعد أن تتطهر من الأدران وتنال الاستعداد الكافي ، لترتبط بالإله أو تصبح هي نفسها إلهاً:

«٣ ـ حقاً إنّ هذه النفس في القلب... والذي يعرف ذلك حقاً، يغذّ السير يوماً بعد يوم نحو السماء.

٤ ـ تلك الذات المتلألئة الوديعة المنطلقة التي تنطلق من البدن إلى الخارج، تصل الآن إلى الحياة العلوية، لتظهر على صورتها، فهي ذات النفس، إنها كيان خالد، إنه الإله.

٥ ـ هذه رموز ثلاثة (ست ـ تي ـ يم) ست: الوجود أي الخلود. تي: تعني الفاني. يم: تحافظ على بقاء الاثنين معاً. ولذلك فقد قيل لها يم (...) والذي يعرف ذلك حقاً، يغذّ السير يوماً بعد يوم نحو السماء»[١].

---

(١) الأوبانيشادا، جان دوغيه (chandogya) ص: ٢٨٨.

وعلى هذا فمنزلة الطيبين والأبرار في العالم هو السماء، التي هي العالم الإلهي البعيد عن السوء:

«٢ ـ ترتدّ عنه جميع الأسواء، لأن ذلك هو العالم الإلهي المنزّه عن القبيح...

٣ ـ ولكن الوحيدين الذين يجدون ذلك العالم الإلهي متمثّلاً في الحياة الزاهدة لطالب علوم دينية؛ الذين سيكون لهم ذلك العالم الإلهي، أولئك ستكون لهم الحرية اللامتناهية في جميع العوالم... حقاً، هناك بحران في العالم الإلهي، في السماء الثالثة، مثل: «آرا»[١] و«نيا»[٢] بحرية «آيرامدية»[٣] (التي تهب السرور والسِنة أي الإغفاءة القصيرة) وهناك أيضاً شجرة التين «سومة سوانا»[٤] المثقلة بثمار التين. هناك قلعة الإله آبارجيته، وهناك قاعة الإله الذهبية.

٤ ـ لكنّ الوحيدين الذين وجدوا ـ عبر الحياة الزاهدة لطالب علوم دينية ـ بحري «آرا» و«نيا» في العالم الإلهي، أولئك وحسب يمكنهم أن يكون لهم ذلك العالم الإلهي، أولئك لديهم الحرية اللامتناهية في جميع العوالم»[٥].

ب ـ أوستا:

تكرّر في (الأوستا) ذكر العالم (مينوي) أي السماوي، ونلتقي

---

(١) Ara.

(٢) Nya.

(٣) Airamadiya.

(٤) Somasavana.

(٥) أوبانيشادا، جان دوغيه، ص٢٩٠.

في العبارات التالية من (الأوستا) بمواصفات للعالم السماوي، من قبيل أنّه: محل مخدع نوم الله وملائكته المقربين!:

«أيها الإله الأعظم (أهورا) أسألك فأجبني! أنا الذي طهّر دين الناس الطيبين من دنس الذنوب، وأرشدهم نحو طريق الخير والصلاح، أيحقّ لي أن أقطع لهم وعداً باسم ملك السماء بأن يصيروا إلى دار يرتاح فيها أحد مثلك يا «مزدا» مع «اردیبهشت» و«بهمن»»[١].

والعالم السماوي هو النقطة أو الجهة المقابلة للعالم الأرضي:

«أيها الإله الأعظم، أنا الذي أقبل عليك بسيرة وسريرة حسنة، امنحني ـ بمساعدة اردیبهشت الذي ينعم على الأبرار والصالحين سعادة وخير العالمين المادي والمعنوي»[٢].

وعالم السماء هو ملك الله الذي يزيّنه لمكافأة الأبرار والصالحين:

«أيها الإله الأعظم!.. في ذلك الزمان، عندما يحين جزاء المذنبين وعبدة الباطل، يوسّع بهمن عالمك السماوي الخالد ويزيّنه، من أجل مكافأة الذين سعوا لاستئصال الكذب والرذيلة، وانتصار الحق والفضيلة»[٣].

سُمّي العالم السماوي (مينوي) وفي الفارسية (آسمان)[٤] وهو

(١) أوستا، ص: ٦٩، بند ٩.
(٢) أوستا، ص: ٣٢، بند ٢.
(٣) أوستا، ص: ٤٠، بند ٨
(٤) Asman، المصدر السابق، الهامش.

الاسم نفسه، الذي يطلق على الملك الذي يتولىٰ في الزرادشتية حراسة السماء.

«نُمجّد السماء الوضّاءة، أفضل دار للأبرار، كما نثني على الجنة، ذلك المقام الذي يهب السعادة الشاملة»[١].

وأوامر «اهورامزدا» ـ الإله الأعظم ـ سماوية، أي أنّها صادرة من السماء:

«. . . إذا لم تحرمني نصرك وحمايتك في هذا العالم الأرضي، وإذا حظيت بقدرة سماوية ملكية بمساعدة أرديبهشت، سأنهض وجميع أتباعي الذين يمتثلون لأوامرك الصادرة من السماء، وسأقف بوجه الأشرار ومريدي السوء بدينك، وأسعى جاهداً لاستئصالهم»[٢].

والسماوات تُمسك (تحفظ من الوقوع) فوق الأرض:

«أيها الإله الأعظم! أسألك فأجبني! من أمسك الأرض تحت السماوات، وتلك من فوقها[٣] حتى لا يزولا»[٤].

والإمساك بالسماوات والأرض إنما يتم بمساعدة (فروهرات)[٥] أي الملائكة المقتدرين المتفوّقين:

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٣٤٦، بند ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٦٥ ـ ٦٦، بند ١٤.

(٣) قارن هذا النص بما جاء في القرآن حول إمساك السماوات والأرض: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١].

(٤) أوستا، ص: ٦٨، بند ٤.

(٥) Faravahr في تعاليم الديانة الزرادشتية: قوة أرسلها الإله الأعظم من السماء لحفظ خلقه الأبرار، وفي وهج هذه القوة، تقوم الخليقة على إرجائها ثابتة محكمة، وهي مخلوقة في السماء قبل خلق العالم المادي (المترجم).

«قال الإله الأعظم لـ (سبتيمان زرتشت)[1]: يا سبتبمان أطلعك الآن على قدرة وجلال ومساعدة الملائكة الغالبين المقتدرين المطهرين، وأعلمك كيف أنهم أسرعوا لنصرتي ومساعدتي! يا زرادشت! بقدرتهم وجلالهم، أمسك السماء في الأعالي لتنشر شعاعها على الأرض وما حولها.

السماء التي رفعتها الملائكة الموكلون بها، قوية منيعة، راسخة بقوة لا حدود لها، وهي كحجر فلزي مذاب متلألىء، يشاهد فوق الطبقة الثالثة من الأرض. سماء مثل حلّة مرصعة بالنجوم، تحتضن (مزدا) و(مهر) و(رشن) و(سبندارمذ)... سماء لا ترى لها بداية ولا نهاية»[2].

ج ـ التوراة:

ونلاحظ في التوراة عبارات كثيرة، تستخدم تعبير: الله الذي في السماوات... من قبيل:

«وقالوا: هلمّ نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجاً رأسه في السماء. ونصنع لأنفسنا اسماً لئلّا نتبدّد على وجه الأرض. فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنوهما»[3].

«وكان جبل سيناء كلّه يدخّن، من أجل أنّ الربّ نزل عليه بالنار، وصعد دخانه كدخان الأتون، وارتجف كلّ الجبل جداً،

---

(1) زرادشت، نبي الإيرانيين الأقدمين، ولد في ميديا شمال غربي إيران، حوالي عام ٥٨٣ قبل الميلاد. [المنجد ومصادر أخرى ـ المترجم].

(2) أوستا، ص: ٢٣٨، بند ١ ـ ٣.

(3) سفر التكوين: ١١: ٤ و٥.

فكان صوت البوق يزداد اشتداداً جداً، وموسى يتكلّم، والله يجيبه بصوت. ونزل الربّ على جبل سيناء إلى رأس الجبل، ودعا الله موسى إلى رأس الجبل. وصعد موسى، فقال الربّ لموسى: انحدر حذّر الشعب لئلّا يقتحموا إلى الربّ لينظروا فيسقط منهم كثيرون، وليتقدّس أيضاً الكهنة الذين يقتربون إلى الربّ لئلّا يبطش بهم الربّ. فقال موسى للربّ: لا يقدر الشعب أن يصعد إلى جبل سيناء لأنّك أنت حذّرتنا قائلاً: أقم حدوداً للجبل وقدّسه. فقال له الربّ: اذهب انحدر، ثمّ اصعد أنت وهارون معك، وأما الكهنة والشعب فلا يقتحموا ليصعدوا إلى الربّ لئلّا يبطش بهم»[1].

«وقال لموسى: اصعد إلى الرب أنت وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل. واسجدوا من بعيد. ويقترب موسى وحده إلى الرب وهم لا يقتربون، وأما الشعب فلا يصعد معه.. ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، ورأوا له إسرائيل، وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفّاف وكذات السماء في النقاوة. ولكنه لم يمدّ يده إلى أشراف بني إسرائيل، فرأوا الله وأكلوا وشربوا. وقال الربّ لموسى: اصعد إليّ إلى الجبل وكن هناك، فأعطيك لَوْحَي الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم»[2].

وجاء في حالات عدة: إنه كلما وقع لله ما يستدعي نزوله إلى الأرض، فإنه ينزل، ثم يصعد:

---

(١) سفر الخروج: ١٩: ١٨ ـ ٢٤.
(٢) الخروج: ٢٤: ١و٢ و٨ ـ ١٢.

«وقال الرب إنّ صراخ سدوم وعمورة قد كثر، وخطيئتهم قد عظمت جداً. أنزل وأرىٰ هل فعلوا بالتمام حسب صراخها الآتي إليّ، وإلا فأعلم. وانصرف الرجال من هناك وذهبوا نحو سدوم، وأما إبراهيم فكان لم يزل قائماً أمام الرب. فتقدم إبراهيم وقال: أفتهلك البارّ مع الأثيم؟»[1].

وبعد أن ينجز تلك المهمة يصعد ثانية إلى مكانه:

«فلما فرغ من الكلام معه، صعد الله عن إبراهيم»[2].

«ثم صعد الله عنه في المكان الذي فيه تكلم معه»[3].

ذلك أن مكانه ومحل سكناه في السماء:

«من السماوات نظر الرب. فرأى جميع بني البشر. من مكان سكناه تطلّع إلى جميع سكان الأرض»[4].

«فاسمع أنت من السماء مكان سكناك، واغفر واعمل واعط كلّ إنسان حسب كل طرقه كما تعرف قلبه. لأنك أنت وحدك قد عرفت قلوب كل بني البشر»[5].

د ـ الانجيل:

في الانجيل يرد ذكر الله مراراً مشفوعاً بـ: أبوكم الذي في السماء:

---

(١) التكوين: ١٨: ٢٠ ـ ٢٣.

(٢) التكوين: ١٧: ٢٢.

(٣) أي مع يعقوب عليه السلام. التكوين: ٣٥: ١٣.

(٤) المزامير: ٣٣: ١٣ و١٤.

(٥) الكتاب الأول للملوك: ٨: ٣٩.

«سمعتم أنّه قيل تحبّ قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات... فكونوا أنتم كاملين كما أنّ أباكم الذي في السماوات هو كامل»[1].

«احترزوا من أن تصنعوا صدقتكم قدّام الناس لكي ينظروكم وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السماوات. فصلوا أنتم هكذا: أبانا الذي في السماوات ليتقدّس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك في الأرض. أعطنا اليوم خبزنا كفافنا...»[2].

والسماء في الانجيل هي ملكوت الله، والمكان الذي سيؤول إليه الطيبون والأبرار:

«طوبىٰ للمطرودين من أجل البرّ لأنّ لهم ملكوت السماوات»[3].

الله والسماء في القرآن:

وفي القرآن أيضاً جرت الإشارة إلى الله تعالىٰ، من خلال صيغة: (من في السماء).

﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ۝١٧﴾[4].

---

(١) إنجيل متى: ٥: ٤٣ و٤٤ و٤٨.
(٢) إنجيل متى: ٦: ٩ ـ ١١.
(٣) إنجيل متى: ٥: ١٠.
(٤) سورة الملك، الآيتان: ١٦ و١٧.

ونواجه في القرآن قضايا أخرى لها علاقة قريبة بهذا الموضوع:

مجيء الوحي من السماء:

يقول القرآن إن الله تعالى أنزل الوحي، أي أن الوحي يهبط من الأعلى إلى الأسفل:

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[1].

من أين يهبط الوحي؟ من السماء! ذلك أنّ الشياطين تترصّده في السماء لاستراق السمع:

﴿وَأَنَّا لَمَسۡنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدۡنَٰهَا مُلِئَتۡ حَرَسٗا شَدِيدٗا وَشُهُبٗا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقۡعُدُ مِنۡهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمۡعِۖ فَمَن يَسۡتَمِعِ ٱلۡأٓنَ يَجِدۡ لَهُۥ شِهَابٗا رَّصَدٗا ۝٩﴾[2].

﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ[3] ۝٦ وَحِفۡظٗا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ ٱلۡأَعۡلَىٰ وَيُقۡذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٖ ۝٨ دُحُورٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنۡ خَطِفَ ٱلۡخَطۡفَةَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ ثَاقِبٞ ۝١٠﴾[4].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) سورة الجن، الآيتان: ٨ و٩.

(٣) يفهم من هذا التعبير وتعبيرات كثيرة أخرىٰ حول (السماء الدنيا) وردت في القرآن الكريم، أن القرآن يعتبر جميع الفضاء الذي تنتشر فيه النجوم سماءً واحداً وهي السماء الأولى والسماء الدنيا، وهي أقرب السماوات إلينا، وعلى هذا فإن لم يكن تعبير (سبع سماوات) الذي جاء في العديد من الآيات رمزياً، وانه حقيقي لبيان عدد معيّن من العوالم العليا، فإنّ مدلول السماوات السبع يختلف بشكل أساسي عن الأفلاك والمدارات الثمانية أو التسعة التي موضوعها علم الفلك القديم، حيث افترض أن المدار الأول وحتى السابع تمثّل مدارات السيارات، والثامن مكاناً لغير السيارات والتاسع (الأطلس) أي الخالي من النجوم. للاطلاع أكثر حول هذا الموضوع، يمكن مراجعة البحوث والكتب الخاصة في هذا الحقل. وقد خصص الدكتور داود سلمان السعدي مساحة غير قليلة من كتابه (أسرار الكون في القرآن) لدراسة هذا الموضوع بالذات. (المترجم).

(٤) سورة الصافات، الآيات: ٦ ـ ١٠.

المعراج:

الملائكة والأنبياء لهم معراج إلى الله، فهم يصعدون إلى الأعلى:

﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ۝١ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ۝٣ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ۝٤﴾[1].

﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝١٢ وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ[2] ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ ۝١٥ إِذۡ يَغۡشَى ٱلسِّدۡرَةَ مَا يَغۡشَىٰ ۝١٦ مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ ۝١٨﴾[3].

وفي الروايات الخاصة بمعراج النبي ﷺ، جرىٰ الحديث غالباً عن إسرائه ﷺ.

العرش والكرسي:

تعرّض القرآن مراراً لذكر عرش الله:

﴿هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[4].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾[5].

---

(١) سورة المعارج، الآيات: ١ ـ ٤.

(٢) شجرة السدر. . . وهي تذكر بشجرة (سومة) في الأوبانيشاد. راجع ص: ١٧٦ من كتاب (أوبانيشادها).

(٣) سورة النجم، الآيات: ١١ ـ ١٨.

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٢٩ وسورة المؤمنون، الآية: ٨٦ وسورة النحل، الآية: ٢٦.

(٥) سورة هود، الآية: ٧.

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[1].

﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[2].

﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[3].

﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[4].

ما هو عرش الله وأين هو؟:

بغضّ النظر عن الآيات الآنفة الذكر حول عرش الله، وردت كلمة عرش في عدة آيات أُخر:

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾[5].

﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾[6].

في هذه الآيات وآيات أخرىٰ مشابهة: ٢٨، ٣٨، ٤١، ٤٢ من سورة النمل، استخدمت الكلمة (عرش) في معناها العادي. والتي تعني: السرير الذي يجلس عليه الملوك والأمراء ليباشروا مهمة

---

(١) سورة يونس، الآية: ٣ والأعراف: ٥٤ والرعد: ٢٠ والفرقان: ٥٩ وطه: ٥ والسجدة: ٤ والحديد: ٤.

(٢) سورة المؤمن، الآية: ٧.

(٣) سورة الحاقة، الآية: ١٧.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٧٥.

(٥) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

(٦) سورة النمل، الآية: ٢٣.

الحكم وتصريف أمور الدولة، فيوجهون أوامرهم إلى أتباعهم الحافّين بهم أو (المفترشين) الأرض بين أيديهم، انتظاراً للأوامر! ترىٰ، هل أنّ الآيات المتعلّقة بعرش الله، انطوت على ذات المعنى لكلمة العرش، أي أن يكون لله تعالى مثل حكام الأرض - من ذوي العروش - سرير يجلس عليه، ليلقي أوامره من فوقه... طبعاً سرير كبير جداً، ثمين يناسب عظمته وجلالته!!

ويصوّر الانجيل العرش الإلهي على هذا النحو:

«... وأما أنا فأقول لكم ألّا تحلفوا البتّة. لا بالسماء لأنها كرسي الله، ولا بالأرض لأنّها موطىء قدميه»[1].

ولو شئنا رسم صورة ذهنية لله جلّ جلاله، استناداً لظاهرة عبارة الإنجيل هذه، فينبغي أن تكون صورته على هيئة موجود خرافي غاية في الكبر، يجلس في السماء مريحاً قدميه على الأرض!!

ولكن هل يفهم قارىء الانجيل، خاصة الفقرتين اللتين نقلناهما من السفر الخامس من انجيل متى، انه أمام تعبير تشبيهي وكنائي لمدى قدرة الله وسلطته وإرادته التي لا يعجزها شيء في الأرض ولا في السماء، أي المعنى نفسه الذي تشير إليه الآية ٢٥٥ من سورة البقرة:

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾.

إذاً الكرسي، هو تعبير آخر للعرش، أو أنّ المقصود من

---

(١) إنجيل متى: ٥: ٣٤ و٣٥.

العرش هو السرير... والكرسي هو الذي يوضع فوق السرير ليجلس عليه الأمير، وعلى جانبيه يصطفّ الوزراء وأفراد الحاشية وقوفاً على السرير أو جلوساً.. وإلى الأسفل منهم، على الأرض، يجلس موظفو الحكومة الأقل مرتبة.

مع هذا، يمكن لأي أحد أن يفهم وبسهولة أنّ المقصود من الآية الشريفة ليس هو: أنّ للّه تعالى كرسي بسعة السماوات والأرض... بل بشمولية حاكميته... فالكون برمّته طوع إرادته ورهن إشارته.

وعلى هذا فالمراد من عرش الله هنا معنى مسوق في إطار الكناية عن حاكميته وهيمنته المطلقتين[1]. لهذا السبب تقول الآية السابعة من سورة هود:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾.

فالسرير أو الكرسي لا يستقر على الماء، ما لم يوضع فوق سفينة أو زورق.

على هذا فالمعنى المتعارف لهذه الجملة هو: في يوم لم تكن هناك أرض ولا سماء، ولم يكن في الكون غير الماء[2] واقتصر

(١) استخدام مثل هذه التعبيرات الكنائية، أمر طبيعي في الكتابات الرمزية.

(٢) حكت التوراة في الآية الثانية إلى السابعة من الإصحاح الأول سفر التكوين إن: «...وروح الله يرفّ على وجه المياه... وقال الله: ليكن جلد في وسط المياه، وليكن فاصلاً بين مياه ومياه..».

نطاق حاكمية الله على الماء، وبعد خلق السماوات والأرض، انتقل مركز القيادة الإلهية إلى السماء، ومن هناك باشر حكومته على السماوات والأرض. في أكثر الآيات القرآنية المتعلقة بعرش الله، يمكننا تلقّي هذا المعنى بسهولة، غير آيتين[1] لم يستوفيا شروطه تماماً... ذلك أنه يمكن أن يرشح منهما أنّ عرش الله موجود عيني قابل للحمل والنقل، وأنّه سيُمدّ يوم القيامة فوق رؤوس الخلائق.

لهذا نلتقي ـ بين المسلمين ـ من يعتقد أنّ عرش الله هو سرير فائق القيمة، يحتلّ أعلى نقطة في السماء، ومصنوع من أغلىٰ المواد ثمناً والمجوهرات نفاسة وجودة[2] ومنقوش على كل ساق وقائمة من سوقه كلمات معيّنة... والخ...

ومن القضايا المسلّم بها: أنّ مفكّري الأمة الإسلامية، اعتبروا ـ ومنذ البداية ـ أنّ تصوير العرش على هذا الشكل، تصويراً ساذجاً، يفتقر لأدنى انسجام مع مقام الإله الغني الذي يقدّمه لنا القرآن.

لكنّ المستفاد ـ على أي حال ـ من الآيتين المذكورتين: أنّ العرش شيء أكثر من أنه تعبير تشبيهي لقدرة الله اللانهائية وحاكميته وإرادته النافذتين على كافة أرجاء الكون.

وفي ضوء ذلك يعود السؤال الذي طرحناه لاحتلال موقعه السابق: ما هو عرش الله وأين هو؟

---

(١) سورة غافر، الآية: ٧ والحاقة: ١٧.

(٢) لهذه الفكرة جذور تمتدّ إلى الثقافة الدينية قبل الإسلام، حيث تقرأ في التوراة (سفر الخروج ـ الإصحاح: ٢٤، الآية١٠): «وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفّاف، وكذات السماء في النقاوة».

مراكز القيادة في الطبيعة:

الجواب النهائي الحاسم للسؤال: ما هو عرش الله وأين هو؟ ليس أمراً سهلاً، وليس أمامنا غير مفاد الوحي نفسه.. ولكن كما سبقت الإشارة، إلى أننا لا نحصل من القرآن الكريم، أكثر من أن عرش الله هو حقيقة واقعية، تصدر الأوامر الإلهية منه إلى سائر أنحاء الوجود، حقيقة خارجية يحملها جماعة[1]..

وتوقع جواب واضح حاسم عن مثل هذه التساؤلات من غير طريق الوحي، هو توقع غير منطقي، ذلك أنّ الاطلاع على ماهية العرش ومكانه، ليس من شأن العلم الطبيعي، ولا هو من شأن الفلسفة النظرية. ومع هذا فإنّ العلم الطبيعي يتعرّض - في إطار دراسة الطبيعة - لمراكز قيادة متعدّدة... وإذا تنبّهنا لذلك، فإنّ أذهاننا تستعدّ لاحتمال فهم ذات المواصفات المتحصّلة من القرآن حول العرش.

ففي داخل الذرة تمارس النواة دور مركز القيادة. وفي المنظومة الشمسية، تضطلع الشمس بمهمة إدراة مراكز القيادة، ومركز النور والحرارة والغازات والموجية لدى الكثير من الموجودات المتنوعة في المنظومة، لتمنحها إمكانية تأمين احتياجاتها.

أعلى مركز قيادي في الطبيعة:

إن وجد بين المنظومات الشمسية المختلفة التي تتشكل منها

---

(١) طبعاً الروايات الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيت الوحي عليهم السلام حول العرش، تلقي بعض الإنارة بهذا الصدد، لكنّ ترتيب مواضيع هذه الروايات والتحقيق بشأن الصحيح منها والسقيم خارج عن اهتمام هذه الوريقات.

المجرّات والسحب السديمية و. . . مثل هذا النظام المركزي[1] يجب أن تنتهي كل الأوامر تلقائياً إليه، نظير الدماغ الذي يمثّل مركز القيادة الأعلى لدى الإنسان، والأوامر التي تصل إلى مراكز القيادة الفرعية، من الدرجة الثانية والثالثة، كالنخاع والقلب و. . . يجب أن تصدر جميعاً من هناك.

هذا المركز القيادي الأعلى الذي افترضناه لعالم الطبيعة، في الوقت الذي هو حقيقة خارجية، هو في السماء وقابل للحمل أيضاً، وبينه وبين الله رابطة خاصة كذلك، ذلك أنّ جميع الأوامر الإلهية الموجهة لعالم الطبيعة تمرّ من هناك، دون أن يكون ذلك المكان محلاً لله تعالىٰ، كعلاقة الروح بالدماغ، وفقاً لنظرة من يرى أن الروح موجود مستقل عن المادة، مرتبط بالجسم، لكنه ليس في داخله.

أعلى مركز قيادي في الكون:

إذا اعتبرنا الكون أوسع بكثير من عالم الطبيعة، سيقتادنا ذلك تلقائياً إلى مركز قيادي أعلى للكون بأسره، والذي سينضوي تحته المركز القيادي الأعلىٰ للطبيعة، وسيكون هذا المركز حقيقة خارجية أيضاً، يمكن أن تنطبق عليه جميع المواصفات التي ذكرها القرآن للعرش، من غير أن نعتبر عرش الله محض رمز لقدرته تعالى أو ننزل به إلى اعتباره سريراً ثميناً مرصعاً يجلس عليه الله عزّ اسمه!

---

(١) هذه الفرضيّة منسجمة بنحو أو بآخر مع ما ينشر من اكتشافات في هذا المجال. من بينها كتاب «العلوم للأذكياء» راجع:

Azimoph, The New Intelligent Man's Guide to Science (NewYork 1965, pp.27 - 43).

ونلاحظ في العرفان الإسلامي، تعبيرات حول العرش، تتعامل معه كحقيقة مشاهدة... يقول القيصري في مقدمة شرح الفصوص[1]: «... والعرش تجلي اسم الرحمن ومستقرّه، والكرسي تجلي اسم الرحيم...»[2].

والروايات الإسلامية عموماً، تتناوله كحقيقة خارجية سماوية أيضاً.

الدعاء والسماء:

بالالتفات إلى الصورة المحتملة التي ذكرناها للعرش، تصبح بعض القضايا قابلة للفهم ببساطة، من قبيل: رفع الأيدي صوب السماء أثناء الدعاء، وتعلّق النظر بالأعلى في حين الإقبال على الله تعالىٰ، وذلك لأن السماء في كل الأحوال:

إنّها مظهر جمال الله... ولوحة خالدة تموج بالآيات والعلامات الباهرة الكبيرة على قدرته تعالى وعلمه وتدبيره:

﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾[3].

ومحل لضروب الرحمة الإلهية: الماء، الهواء، الغازات النافعة المختلفة، الحرارة، النور... ومئات الأشياء المفيدة الأخرىٰ التي تصل من هناك إلى الأرض وساكنيها:

---

(١) شرح فصوص قيصري ـ بالفارسية ـ ص: ٢٠، ط: طهران ١٢٩٩هـ.

(٢) للمزيد من التوضيح حول الموضوع، يمكن مراجعة الكلام الذي أورده بشأن مرتبة الرحمن والرحيم، ص: ١١ وكلامه بشأن الفيض الأقدس والفيض المقدس ص١٨ من المصدر ذاته.

(٣) سورة النجم، الآية: ١٨.

﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾[1].

وعلى هذا فالإقبال على السماء، ورفع الأيدي نحوها أثناء الدعاء، له معنى يحظى بالقبول، من غير أن نتصوّر أنّ مكان الله في السماء.

ويمكن أن يكون المعراج، سواء كان عروج الملائكة أم الأنبياء، على شكل صعود حقيقي في السماء، صوب ذلك المركز القيادي الإلهي، ولكن لا لرؤية الله نفسه ولقائه مباشرة؛ بل لأجل رؤية آياته الكبرىٰ:

﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾[2].

ينقل الطبرسي في تفسيره لهذه الآية:

وعن أبي العالية، قال: سئل رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك ليلة المعراج؟ قال: «رأيت نهراً، ورأيت وراء النهر حجاباً، ورأيت وراء الحجاب نوراً، لم أر غير ذلك».

وروي عن أبي ذر وأبي سعيد الخدري، أنّ النبي ﷺ سئل عن قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ قال: «رأيت نوراً».

وروي ذلك عن مجاهد وعكرمة، وذكر الشعبي عن عبد الله بن الحارث عن ابن عباس أنه قال: إنّ محمداً ﷺ رأىٰ ربّه. قال الشعبي: وأخبرني مسروق، قال: سألت عائشة عن ذلك، فقالت

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٢٢.

(٢) سورة النجم، الآية: ١٨.

إنك لتقول قولاً إنه ليقف شعري منه، قال مسروق: رويداً يا أم المؤمنين، وقرأت عليها والنجم إذا هوى، حتى انتهيت إلى قوله: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾. فقالت: رويداً أنىٰ يذهب بك، إنما رأىٰ جبرائيل في صورة. من حدثك أنّ محمداً ﷺ رأىٰ ربّه فقد كذب، والله تعالىٰ يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[1].

ويستطيع الوحي أيضاً أن ينزل حقيقة إلى الأرض... ذلك أنّ الذي يستقبل الوحي أي النبي، موجود أرضي، وإنسان يحتلّ مكاناً على الأرض على أيّ حال. وعلى هذا فهو يتلقّىٰ الرسول الغيبي، سواء بشكل صوت يسمعه، أو كتابة يراها... وعلى أي وجه تمّ فالوحي الإلهي أيضاً اتخذ صيغة أو قالب أمر طبيعي، ويمكن له أن ينزل من السماء حقيقة على هذه الصورة، وتقف الشياطين متربّصة في السماء لاستراقه.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الآيات المتعلقة بهذا الجانب من الموضوع، وتقبّلها بمعناها الحقيقي، دونما حاجة إلى تأويل كلمتي التنزيل والسماء وقصة تربّص الشياطين في السماء، وصرفها عن معناها المتعارف. حتى مصطلح (الكتب السماوية) المستخدم في خصوص كتب الوحي الإلهي، يمكننا إمضاؤه على ما هو عليه دونما حاجة لتأويله.

هل أنّ الله في كل مكان:

وردت آيات في القرآن الكريم يفهم منها مثل هذا المعنى. وفي

---

(١) مجمع البيان، الطبرسي، ج: ٩، ص: ١٧٥ ط: بيروت وص: ٢٦٤، ط: طهران.

الحوارات العقائدية أيضاً، نسمع أحياناً: أنّ الله لا يحويه مكان، وهو في كل مكان. كما نجد الآية الرابعة من سورة الحديد تقول صراحة:

﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾.

إذ عدّها البعض دلالة على التصوّر المذكور... بيد أنّ التعرّف أكثر على أنماط التعبير في القرآن يظهر أنه لا ينبغي استلهام هذا المعنى من الآية الشريفة... ففي القرآن يتكرر مجيء مثل هذا التعبير، من قبيل:

﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[2]. ولكن في كل تعبير ورد فيه أنّ الله مع... إنما استخدم لبيان معنى خاص. ففي الآيات: ١٢ من سورة المائدة و١٣ من الأنفال و٤٦ طه و٣٥ محمد و١٥٣ و١٩٢ البقرة و١٢٨ النحل و٣٦ و٤٠ و١٢٣ التوبة، جاء بمعنى: أنّ الله تعالى هو عون للمحسنين وللمتقين وللصابرين وللمؤمنين.

فيما جاء في الآيتين: ١٠٨ من النساء و٧ المجادلة لبيان سعة علم الله واطلاعه على ما خفي وما ظهر من عبده.

﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾﴾[3].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٥٣.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٠٨.

والتأمّل المتأنّي في الآية الرابعة من سورة الحديد يظهر أنّ هذا المعنى هو المقصود كذلك:

﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ۝٤﴾[1].

مع هذا يطالعنا تأريخ العقائد الإسلامية بأشخاص أو مجموعات حملوا هذه الآيات على مواضيع أخرى[2] لتتلاءم مع فكرة (وحدة الوجود الحلولية) ولتصبح التعابير القرآنية من مثل:

﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[3].

﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ﴾[4].

﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[5].

﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾[6].

دلالة على تأييد القرآن لهذه الفكرة... وعلى هذا فالله عبارة عن نفس هذه المجموعة من الكائنات التي زخر بها هذا العالم، وكل كائن هو جزء منه تعالى[7].

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٢) الشواهد الربوبية، صدر المتألهين، ص: ٤٨.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

(٥) سورة قّ، الآية: ١٦.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٧) هذا أحد معاني وحدة الوجودة الحلولية، والحق أنّ فصله عن بعض الفرضيات المادية التي قيلت بشأن وجود العالم، يبدو أمراً عسيراً.

لكنّ الإمعان في معنى هذه الآيات، والآيات السابقة واللاحقة أيضاً، يعطي الوضوح التام بنفي علاقة أيّ منها بوحدة الوجود الحلولية.

فالآية ٤ من سورة الحديد، تريد من المؤمنين أن يكونوا أرجىٰ لله وأوثق أملاً بعونه، لذلك فهي تؤكد لهم أنّ الله: ﴿مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. أما الآيتان ٢٤ من الأنفال و١٦ من سورة قّ، فإنهما تريدان لفت انتباه الإنسان إلى علم الله واطلاعه على السرّ والعلن. فيما تحاول الآية ١١٥ من سورة البقرة، إفهام المسلمين بأنّ إله المسجد الأقصى وإله المسجد الحرام واحد؛ وإن كانت قبلتهم قد تحوّلت من هذا المسجد إلى ذاك، فلكي يضمن الاستقلال الكامل للدين الإسلامي، والنبي والكتاب السماوي، وحتى لا يقال: إنّ نبي الإسلام مرتبط باليهود وتابع لقبلتهم، وليس أيّ منها بصدد بيان وحدة الوجود أو الموجود.

على أي حال، فالذي تقوله معرفة الله بمستواها المتقدّم والمستوعب إنّ الله أسمىٰ من أن يكون له محل ومكان خاص، وعليه فهو ليس في السماء ولا في الأرض، بل وليس في أي مكان محدد.

قضية رؤية الله:

الآية ١٠٣ من سورة الأنعام، تعيّن حدود القضية على هذا النحو: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾.

يقول العلامة الحلي: «وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية

أيضاً»[1] وبعد أن يبيّن وجهة نظره حول رؤية الله، يتابع الموضوع على هذا النحو: «إنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالىٰ، والمجسّمة جوّزوا رؤيته، لاعتقادهم أنه تعالىٰ جسم، ولو اعتقدوا تجرّده، لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا، وزعموا أنه تعالى مع تجرّده تصحّ رؤيته»[2].

ويقول الأشعري: (؟ ـ ٣٣٠هـ) في كتابه: (مقالات الإسلاميين) حول رؤية الله تعالىٰ: «واختلفوا في رؤية الباري بالإبصار، على تسع عشرة مقالة: فقال قائلون: يجوز أن نرى الله بالإبصار في الدنيا، ولسنا ننكر أن يكون بعض من تلقاه في الطرقات. وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه، لم يدروا لعلّ إلههم فيه. وأجاز كثير ممن أجازوا رؤيته في الدنيا، مصافحته وملامسته ومزاورته إيّاهم[3] وقالوا: إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك، حكي ذلك عن بعض أصحاب (مضر) و(كهمس). وحكي عن أصحاب (عبد الواحد بن زيد) أنهم كانوا يقولون: إنّ الله سبحانه يرى على قدر الأعمال، فمن كانت أعماله أفضل رآه أحسن. وقد قال قائلون: إننا نرى الله في الدنيا في النوم، فأمّا في اليقظة فلا. ويروىٰ عن (رقبة بن مصقلة) أنه قال: رأيت ربّ العزة في النوم، فقال: لأكرمن مثواه، يعني سليمان التيمي، صلى الفجر بظهر العشاء

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، ص: ١٨٢، ط: مشهد.

(٢) نفس المصدر، ص: ١٨٢ ـ ١٨٤.

(٣) من المرجّح امتداد جذور هذه الفكرة إلى التوراة، ذلك أننا نجد في سفري التكوين والخروج مشاهد متعددة للقاء الله تعالى بإبراهيم ويعقوب.

أربعين سنة (كناية عن إحيائه الليل). وامتنع كثير من القول: (إنه يُرىٰ في الدنيا). ومن سائر ما أطلقوه، وقالوا: إنّه يرى في الآخرة»[1].

كما أورد الأشعري في أواخر الجزء الأول من كتابه، خلاصة مكثفة لعقائد أهل الحديث والسنة، قال فيها:

«. . . ويقولون (أهل الحديث والسنة): إنّ الله سبحانه، يُرىٰ بالابصار يوم القيامة، كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنّهم عن الله محجوبون، قال الله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾[2] وأنّ موسى سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا، وأنّ الله سبحانه تجلّى للجبل، فجعله دكّاً، فاعلمه بذلك، أنه لا يراه في الدنيا، بل يراه في الآخرة»[3].

وهذه النظرة التي تقبّلها الأشعري، أثارت دهشة العلّامة الحلّي، ذلك أنّ كان الله عز وجل ليس بجسم ـ كما آمن الأشعري ـ فهو غير قابل للرؤية أساساً، سواء في الدنيا أم في الآخرة.

سبب ظهور هذه العقيدة ونظائرها بين المسلمين:

يظهر من بحث عقائد أولئك الأشخاص أو الفرق في كتاب (المقالات) وبعض المصادر الأخرى، ومقارنتها مع الآراء والعقائد الدينية غير الإسلامية وشبه الدينية؛ أنّ أصحابها قد تأثروا بآراء

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج: ١، ص: ٢٦٣.

(٢) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، ج: ١، ص: ٣٢١ و٣٢٢.

الآخرين، قبل أن يستلهموا رؤية الإسلام والقرآن، ممّا جرّهم إلى سلوك طرق منحرفة...

ومع ذلك فلا يمكن اعتبار اعتقاد أبي الحسن الأشعري حول الرؤية، ناشئاً عن تبعيته لمثل تلك الآراء... إذ أنه وأتباعه يؤكدون باستمرار على وجوب الاستناد إلى الكتاب والسنّة في المعارف الإسلامية، لتفادي الوقوع تحت التأثير المنحرف للعلاقات الفكرية الأجنبية.

إذن، فما الذي جعلهم يعتقدون بإمكانية رؤية الله في الآخرة؟ من مطالعة ما كتبوه بهذا الشأن، يجعلنا نستنتج بسهولة: أنّ الذي دفعهم لاتخاذ وجهة النظر هذه، هو فهمهم لبعض الآيات القرآنية بالدرجة الأولىٰ. فالقرآن يتعرّض لذكر يوم القيامة مراراً، باعتباره يوم لقاء الله:

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَـٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَـٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴿٤٤﴾﴾[1]. والآيات التي تتحدث عن لقاء الإنسان ربه يوم القيامة، كثيرة منها: ٤٦، ٢٢٣، ٢٤٩ من سورة البقرة، ٣١، ١٥٤ الأنعام، ٧٧ التوبة، ٧، ١١، ١٥، ٤٥ يونس، ٢٩ هود، ٢ الرعد، ١٠٥، ١١٠ الكهف، ٢١ الفرقان، ٥، ٢٣ العنكبوت، ٨ الروم، ١٠، ٢٣ السجدة، ٦ الانشقاق.

ويتفاوت لون التعبير عن الموضوع في هذه الآيات، لكنها

---

(١) سورة الأحزاب، الآيتان: ٤٣ و٤٤.

ترتبط جميعاً بلقاء الإنسان الله تعالىٰ. إذ تقول الآية ٦ من الانشقاق مثلاً:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ۝٦﴾.

فالأشعري ومن هو على رأيه يقولون: إنّ اللقاء يعني التقابل وجهاً لوجه، وعلى هذا فيوم القيامة هو يوم رؤية الله، خصوصاً مع الالتفات إلى الآيات التالية التي تعزّز الاطمئنان بأنّ المقصود من اللقاء هو الرؤية:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾[١].

علينا أن نعترف أننا لو نظرنا إلى هذه الآيات وحدها، لما تصوّرنا سوى أنّ المؤمنين سيواجهون الله يوم القيامة... بيد أنّ آيات قرآنية أخرىٰ جاءت حول رؤية الله، حسمت الموقف من خلال طرح قضية الرؤية مباشرة، وإبداء الرأي النهائي بشأنها[٢].

وحتى نطّلع على أسلوب القرآن في تناول هذه القضية، من البديهي أن ننتبه بالدرجة الأولى للآيات ـ التي سنوردها بعد قليل ـ لما فيها من ردّ حاسم وقاطع على الطلب الساذج المتمثل في: نريد أن نرىٰ الله! فحيث إنّ الوقوف على الحقائق غير الحسّية والإيمان بوجودها أمر عسير دائماً بالنسبة لأولئك الناس المتردّدين المستريبين؛ راح البعض ممّن يعارض حركة الأنبياء يطالب الرسل أن يريه الله جهرة، حتى لا يبقى مجال للشك والترديد، وقد تقدم

---

(١) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢ و٢٣.

(٢) مثل الآيتين: ١٠٣ من سورة الأنعام و١٤٣ من سورة الأعراف.

بنو إسرائيل بمثل هذه المطالبة قائلين: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾[1].

وراح بنو إسرائيل يصرّون على طلبهم ذاك، إلى الحدّ الذي اضطروا موسىٰ إلى رفع الطلب بين يدي ربه[2]:

﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾[3].

وقد طالب العرب الجاهليون نبي الإسلام بمثل ذلك.. أن يأتيهم بالله ليؤمنوا به:

﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ ... أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾﴾[4].

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ يَوْمَ يَرَوْنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٢٢﴾﴾[5].

---

(١) البقرة: ٥٥، وفي الآية ١٥٣ من سورة النساء، تكرر الموقف نفسه.

(٢) وتكلم زرادشت أيضاً عن (تلقي الله بعينيه): «أيها الإله الأعظم عندما تلقيتك بعيني، فكرت بك بكل وجودي، فأنت أول وآخر وجود، وأب سام محسن» [أوستا، ص: ٤٣، بند ٨].

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(٤) سورة الإسراء، الآيات: ٩٠ ـ ٩٢.

(٥) سورة الفرقان، الآيتان: ٢١، ٢٢.

وقد اعتبرت هذه الآيات، مطالبة البعض في زمن النبي ﷺ برؤية الله، استكباراً وطغياناً، بل وتجاوزاً للحدّ في الطغيان، ولأنهم أضافوا إلى طلبهم رؤية الله، رؤية الملائكة أيضاً. . تضيف الآية، بلى إنّهم سيرون الملائكة، ولكن من حيث لا تعود عليهم تلك الرؤية بنفع، إذ أنّ هؤلاء الملائكة أنفسهم، مأمورون بإنزال العقاب بهم، وحيث هم اليوم يصرّون على رؤية الملائكة، تراهم في ذلك اليوم يتباعدون عنهم صارخين: حجراً محجوراً، استعاذة منهم ممّا يخافون!

أمّا الآية ١٠٣ من سورة الأنعام، فتصدر قراراً نهائياً حاسماً: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴿١٠٣﴾﴾.

وبعد الالتفات إلى هذه الآيات، ألا يكون المعطى النهائي الذي يقدّمه لنا القرآن حول رؤية الله: أنّه موجود لا مرئي، لا تراه العين دنيا وآخرة على السواء!

إذن، ما المقصود من لقاء الله يوم القيامة؟ من المحتمل أن يكون المقصود: أنّ ساحة القيامة كاشفة عن كلّ شكّ وريب يمكن أن يعلق في ذهن أحد حول وجود الله تعالى، ذلك أنّ الإنسان يعلم أنه يقف في تلك اللحظات بين يدي الله، بل كأنه يقابله وجهاً لوجه!.

الله العالم:

الله عالم بكل شيء. . . وعالم الوجود موزّع ـ أمامنا نحن البشر ـ إلى شطرين: غيب وشهادة. . . لكن علم الله شامل للغيب والشهادة، وهو في الأساس لا غيب عنده، فالعالم كله شهادة أمامه.

﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾[1].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ۝٥﴾[2].

فالله مطّلع على أصغر الجزئيات في هذا العالم... حتى تفاصيل أعمالنا:

﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾[3].

وعلمه ـ إلى ذلك ـ علم حضوري، شبيه علم الشاهد بقضية وقعت أمامه، فهو قد رآها وحضرها، وبعد ذلك يقدم شهادته عليها:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[4].

طائفة كبيرة من الفلاسفة والمتكلّمين الإسلاميين، كانوا يعتقدون ـ ولقرون عديدة ـ أنّ علم الله التفصيلي بجزئيات الأمور، لا يناسب ذاته الإلهية، وشغلت قضية (اللطف) المثيرة للجدل أذهانهم، وكانوا يقولون: بأنّ علم الله بالجزئيات ينبغي أن يتمّ عن طريق علمه بالكليات.

وهذه الفكرة لا تنسجم تماماً مع ما يقوله القرآن حول علم الله. وقد اعتبر صدر المتألهين في ضوء فلسفته للوجود، وطريقته في توضيح الواجب والممكن والوحدة والكثرة أنَّ علم الله التفصيلي

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٩، وفي معناها أيضاً الآيات: ٧٣ والأنعام ٩٤ و١٠٥ التوبة و٩٢ المؤمنون و٤٦ الزمر و٢٢ الحشر و٨ الجمعة و١٨ التغابن.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٥، والآية ٣٨ من سورة إبراهيم في المضمون ذاته.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

بالجزئيات علماً حضورياً مناسباً لذاته الإلهية أيضاً، وبهذا وضع حداً لما سمّي بمشكلة اللطف.

على أي حال فالقرآن يستند بشكل أساسي على العلم الحضوري لله في جميع شؤون العالم، ويؤكد أنه تعالىٰ عالم[1]، عليم[2]، علام[3]، وهو خبير[4] وحكيم[5]، يدير شؤون العالم على أفضل وجوه الحكمة والتدبير.

الله القدير:

لله القدرة على كل شيء وكل عمل:

﴿... إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6].

فهو قادر، قدير[7]، قوي[8]، قاهر[9]، قهّار[10]، مهيمن[11]... قدرة وهيمنة لو شاء إيجاد شيء وتحقيق عمل، كفاه أن يصدر أمراً واحداً، بل كلمة واحدة: «كن»، ليتحقق حالاً:

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾[12].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٣و...

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٢و...

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٠٩ و...

(٤) سورة النساء، الآية: ٣٥.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٢.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٠.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٠ والأنعام: ٣٧.

(٨) سورة هود، الآية: ٦٦.

(٩) سورة الأنعام، الآية: ٦١.

(١٠) سورة يوسف، الآية: ٣٩.

(١١) سورة الحشر، الآية: ٢٣.

(١٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

إرادة الله ومشيئته (القضاء والقدر):

تستطيع الكائنات المتمتعة بالعلم والقدرة ـ عادة ـ على تحقيق جميع ما تريد، أو قدراً منه، أو السعي من أجل تحققه على الأقل. فعندما ننهض عن وعي لإنجاز أعمالنا، نقول: نريد إنجاز العمل الفلاني... وعلى هذا: فالإرادة عبارة عن رغبة واعية وقوية يمكن أن تكون مؤثرة في تحقيق رغباتنا.

وتمتاز بهذه الميزة من بين كائنات هذا العالم المتنوعة احياء على الأقل الراقية منها ممّا يجعلها قادرة متى ما وجدت رغبة في نيل شيء على الاستعانة بوعيها من أجل تحقيقها.

والإنسان من بين جميع الكائنات الحية الأخرىٰ التي نعرفها هو الأوفر حظاً من هذا الامتياز، فنطاق إرادته أوسع من نطاق إرادة جميع الكائنات المعروفة... ولهذا السبب، فللعلم والوعي في حياته دور مبدع، أكثر من حياة كافة الكائنات الأخرىٰ. مع هذا، فهناك الكثير من أعمال ونشاطات الإنسان تبدو غير خاضعة لإرادته مثل: نشاطات الدورة الدموية، جهاز التنفس، جهاز الهضم، الغدد الكبيرة والصغيرة التي تعمل ذاتياً لإيصال المواد الكيميائية اللازمة دون أدنى تدخّل من قبل الإرادة[1].

---

(١) لا شكّ أنّ عمل كل واحد من هذه الأجهزة مرتبط بشبكة الأعصاب، وقد كشف علم الأعضاء عن وجود مركز توجيه خاص بكل جهاز، في كل ناحية من نواحي الدماغ، لكن خضوع فعالية وعمل الجسم لتوجيه الدماغ لا يعني تحولها إلى عمل إرادي. طبيعي أنّ بعض الناس قادرون ـ من خلال ممارسة الرياضات الروحية والتمارين الخاصة على مضاعفة قدرتهم وسلطتهم الإرادية على أنفسهم، حتى سمعنا مراراً أنّ هناك من يستطيع التصرّف في سرعة دورته الدموية.. غير أنّ مثل هذه القدرة ـ على فرض وجودها ـ محدودة واستثنائية من غير شك، ولا تُعدّ دليلاً على أن الدورة الدموية لدى جميع الناس هي فعل إرادي.

وإذا تعدّينا ذلك، سنجد أن نطاق تأثير إرادة الإنسان يبقى محدوداً أيضاً. . . مثلاً: ليس لإرادة الإنسان أيّ دور في نظام حركة الأجرام السماوية. . . كما أنها في عزلة تامة عن التأثير في قانون الوراثة. . . فكل إنسان يولد بالخصائص التي ورثها عن أبويه.

وعلى أيّ حال، فتأثير إرادة الإنسان محصور في مساحة محددة، إذ كثيراً ما يحصل أن يسعى الإنسان لإنجاز عمل معيّن، غير أنه لا ينجح في ذلك، إذ تتدخل العوالم الخارجة في دائرة علمه وقدرته لتصدّه عن تنفيذ رغبته.

لكنّ الله العليم القدير المطلق يفعل ما يشاء وكل ما يشاء:

﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[١].

فليس هناك شيء قادر على صدّه عن فعل وتحقيق ما يريد[٢] ـ إرادته حاكمة ونافذة في جميع الكون. . أما إرادة الآخرين، فليس لها ذلك[٣]. والآخرون أيّاً كانوا، أمامهم دائرة ومساحة فعالية معينة حددها الله، كنطاق لعمل وحركة إرادتهم، كما حدّد مساحة لكلّ شيء (قدر)[٤].

والإنسان مشمول بهذا القانون العام. . . فقدرته على بناء نفسه واختيار طريقة، متاحة في نواح ونقاط محددة على خارطة حياته. .

---

(١) سورة هود، الآية: ١٠٧. البروج: ١٦.
(٢) سورة هود، الآية: ٣٣. فاطر: ٤٤.
(٣) سورة غافر، الآية: ٢٠.
(٤) سورة الفرقان، الآية: ٢. الطلاق: ٣ وفصلت: ١٠و. . . .

داخل هذا الإطار وهذه المساحة التي حدّدها القضاء والقدر الإلهيين. فالله تعالىٰ أراد للإنسان صنع مستقبله، بتشخيصه هو، وبإرادته واختياره، خيراً أم شراً، جميلاً أم قبيحاً، مشرقاً أم مظلماً. ولا ينبغي لإنسان أو أيّ موجود آخر، أن يحسب نفسه هو الآمر الناهي المطلق الذي لا ينازع.. فحتى في تلك المساحة المحددة، لو أراد الله عزّ وجل أن يحبط مسعاه ـ في تلك الدائرة أيضاً ـ لفعل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ۝١٤﴾[1].

وما أكثر ما يأتي أمره تعالى، ليعصف بمساعي شخص مغرور أو جماعة بشكل لا يسع أحد التكهّن به، ليكون ذلك عامل تحذير للإنسان حتى يفهم أنّ عليه البقاء ـ حتى في دائرة قدرته وحركته ـ في ظل المشيئة والإرادة الإلهية المهيمنة على كل شيء وفي كل مكان.

ويستعرض القرآن نماذج متعدّدة لهذا الموضوع... وسنجد في الآيات: (١٧ ـ ٣٢ من سورة القلم) الإفادة الكاملة للمعنىٰ الذي تناولناه:

﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝١٧ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۝١٨ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ۝١٩ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ۝٢٠ فَتَنَادَوْا۟ مُصْبِحِينَ ۝٢١ أَنِ ٱغْدُوا۟ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰرِمِينَ ۝٢٢ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَٰفَتُونَ ۝٢٣ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ۝٢٤ وَغَدَوْا۟ عَلَىٰ حَرْدٍ قَٰدِرِينَ ۝٢٥ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓا۟ إِنَّا لَضَآلُّونَ ۝٢٦ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ۝٢٧ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ۝٢٨ قَالُوا۟

(١) سورة الفجر، الآية: ١٤.

﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ۝٢٩ فَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَلَٰوَمُونَ ۝٣٠ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَآ إِنَّا كُنَّا طَٰغِينَ ۝٣١ عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبۡدِلَنَا خَيۡرٗا مِّنۡهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ ۝٣٢﴾.

الله الحيّ القيوم:

الكائن المتمتّع بالقدرة والمتسلّح بالعلم والإرادة، والكائن الحيّ، والحياة بمستواها الراقي ودرجتها الرفيعة... ولهذا السبب، يعدّ الجهد الواعي علامة على حياة الفرد والمجتمع.

أيّ شعب أكثر حيوية؟ إنّه الشعب الذي تجد لآثار جهوده وفاعليته معالم بارزة في ميادين الحياة المختلفة!

ويشغل الإنسان ـ بين الكائنات الحية الأخرىٰ ـ المكانة الأرقىٰ من الحياة.. ذلك أنّ دوره الواعي في الحياة أوسع وأعمق وأغنى! والآن لنسأل: أيّ موجود تبلغ فاعليته الواعية أعلى حد، يرشّحه لأن يكون الأكثر وعياً وفعالية من الموجودات الأخرىٰ كافة؟

أليس هو الله تعالى؟

إذن فالله حي، وفي أرقى مستويات الحياة، الحياة المطلقة، فهو الحي المطلق[1] الحي الذي لا يفنىٰ:

﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ﴾[2].

حي دائم، قيوم لا يزول، لا يلمّ به تعب جرّاء عمل، ولا يميل به عمل إلى نشدان الاستراحة والنوم.. ولو لإغفاءة قصيرة:

---

(١) سورة غافر، الآية: ٦٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٥٨.

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾(١).

﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ. . .﴾(٢).

﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴿١١١﴾﴾(٣).

قيّوم من القيام، أي الوقوف قائم اسم فاعل بمعنى واقف، وعلى هذا تكون قيّوم: صيغة مبالغة من قام، بمعنى دائم القيام. . . وللمفسّرين آراء مختلفة بشأن هذه الكلمة. . . يقول الطبرسي:

«القيوم: القائم بتدبير خلقهنّ من إنشائهم ابتداءً وإيصال أرزاقهم إليهم، كما قال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (سورة هود، الآية: ٦) عن قتادة، وقيل القيوم: هو العالم بالأمور، من قولهم: هذا يقوم بهذا الكتاب: أي يعلم ما فيه، وقيل معناه: الدائم الوجود، عن سعيد بن جبير والضحاك. وقيل معناه: القائم على كل نفس بما كسبت حتى يجازيها، من حيث هو عالم بها، عن الحسن. واللفظ لجميع هذه الوجوه محتمل»(٤).

وفي الدراسات الفلسفية، اكتسب القيوم معنى: «القائم بذاته

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٢) سورة آل عمران، الآيات: ١ ـ ٣.
(٣) سورة طه، الآية: ١١١.
(٤) مجمع البيان، الطبرسي، ج: ٢، ص: ٣٦٢.

المقوّم لغيره»[1] .. وقد مال صدر المتألهين لهذا المعنىٰ، حيث تناول الموضوع بالتفصيل وبيّن ذلك، ثم انتهى إلى أنّ من لوازم القيّوم: «قيام المخلوقات بقيمومته»[2] أو «إسناد الكل إليه وانتهاء جملة الأسباب والمسببات إليه»[3].

ويقول سيد قطب في تفسير القيوم: «قيامه سبحانه على كل موجود، كما تعني قيام كل موجود به»[4].

وتبنّى العلامة الطباطبائي رأياً قريباً مما نقله الطبرسي عن قتادة[5]. لكننا نرىٰ أن المعنى الذي اخترناه للقيوم، والذي يأتي في درج الدائم القيام، الدائم اليقظة، ينسجم ليس مع المعنى اللغوي للكلمة واشتقاقها وحسب، وإنما مع ما تلاها في السياق الذي وردت فيه من الآية ٢٥٥ من سورة البقرة. وبهذا المعنى تكون قيوم، تتميماً وتأكيداً لنفس صفة الحي.. فكما نعرف أنّ الكائنات الحية التي تعيش على الأرض، تحتاج إلى النوم بقدر أو بآخر، إذ عليها أن تنام لتجديد قواها من أجل مواصلة الحياة. والنوم مصحوب عادة بارتخاء العضلات ووهنها، ولا بدّ قبل ذلك من الاستلقاء، إذ لا نوم عادة من وقوف. وفي حالة النوم تصبح القوى الحياتية، وخصوصاً القوى الإدراكية والحركية للنائم شبه معطلة.

---

(١) تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين (تفسير آية الكرسي والنور) ص٣٥ ط: شيراز وص: ٨٧، ط: قم.

(٢) المصدر السابق: ص٩٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج: ١، ص: ٤١٩.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج: ٢، ص: ٣٤٧ و٣٤٨.

يقول القرآن: إنّ الله حيّ كامل لا يشوب حياته أدنى درجة من الضعف والفتور، حيّ لا يتطرّق التعب إليه، دائم القيام، دائم اليقظة، لا يغشاه النوم، بل ولا حتى النعاس!.

وعلى هذا فهو عليم دائماً، قدير دائماً.

والآن دعونا نعود ثانية إلى الآية ٢٥٥ من سورة البقرة لنلاحظ النسق الذي اتخذته مواضيعها:

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ[1] يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾.

تلاحظون أنّ جميع استنتاجات هذه الآية تتعلّق بعلم الله وقدرته المطلقة، والتي هي دلالة على يقظته الدائمة، وانعدام أدنى ثغرة لنفوذ أقل خلل في شؤون حياته!.

الله الرحمن الرحيم:

الله رحمن رحيم[2]، وهو رؤوف بنا[3]، رزقنا النعم الوافرة التي لا تحصى[4]، ويسّر لنا معايشنا، فهو الرزّاق[5]، بل خير

---

(١) الآيات الشريفة: ١١٧ من سورة البقرة، ٤٧ من آل عمران، ٤٠ النحل، ٣٥ مريم، ٦٨ غافر في هذا الشأن أيضاً، وقد توكأ بعض هذه الآيات على هذه النقطة، وهي أنّ الله تعالىٰ لا يحتاج ـ إذا قضى أمراً ـ إلى وسائط وأسباباً لتحقيقه.

(٢) سورة الفاتحة، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤.

(٥) سورة النحل، الآية: ١٨.

الرازقين[١]، الوهاب[٢]، وهو العفو الغفور[٣]، الغفار[٤]، الحليم[٥]، الكريم[٦].

ولو ترك العاصي الذي لوّثته الذنوب، طريق المعصية، وعاد ثانية إلى الطريق الإلهي، طريق النقاء والطهر (التوبة بمعناها الإسلامي) لوجد ربّه يغدق عليه من رحمته، ويتقبّل توبته، فهو التواب الرحيم[٧].

الله شديد العقاب:

مظاهر الحب والرحمة الإلهية كثيرة تملأ أرجاء الكون الفسيح، لا تعد ولا تحصى...

والإنسان المغدق عليه بألوان تلك الرحمة اللامتناهية ـ كواحد من الكائنات الحية التي يزخر بها العالم ـ يحظى بامتياز آخر... هو امتياز امتلاك نعمة استثنائية... تلك هي القدرة على بناء النفس بناءً واعياً قائماً على معرفة الخير والشرّ والجمال والقبح... كما يحظى بحرية الاختيار[٨].

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٨.
(٢) سورة الجمعة، الآية: ١١.
(٣) سورة ص، الآية: ٩.
(٤) سورة النساء، الآية: ٩٩.
(٥) سورة الصافات، الآية: ٤٠.
(٦) سورة الشورى، الآية: ٢٥.
(٧) سورة البقرة، الآية: ١٦.
(٨) هذا هو المبدأ البارز والقيّم الذي تتوكأ عليه الوجودية كثيراً، والذي تعبّر عنه بتقدم وجود الإنسان على ماهيته (أصالة الوجود) فهي ترى أنّ ماهية الإنسان من صنع الإنسان نفسه.

عملية البناء والتربية الواعية هذه، المشفوعة بحرية الاختيار، ستأخذ الاتجاه المجدي، إذا ما ترتّب ولو على قسم من أعمال الإنسان أثر أو نتيجة مطلوبة، أو غير مطلوبة!

المطلوبة تكون مبعث ارتياح وسرور له (مكافأة وثواب) والأخرىٰ مبعث عدم ارتياح وحزن (عقاب شديد وعذاب أليم).

وما يثيره ذلك من حالة قلق وتوجّس، خشية فقدان النتيجة المنشودة ـ الثواب ـ والوقوع في براثن الأخرىٰ ـ العقاب ـ هو الذي يحفّز الإنسان ليجعل من نفسه جديرة بالثواب، بعيدة عن طائلة العقاب! وخلق هذه الحالة من القلق والتوجّس لدى الإنسان ـ بحد ذاتها ـ رحمة إلهية.. رحمة، سيتبعها العقاب والغضب الإلهيين لغير الشاكرين والجاحدين: «يا من سبقت رحمته غضبه»[1].

وبناءً على هذا الأساس: تعرّض القرآن مراراً لذكر غضب الله وعذابه الأليم وعقابه الشديد الذي سينزل بالعاصين!.

الله العظيم، العلي، ذو الجلال، الحميد:

الله العظيم[2]، الكبير[3]، رفيع الدرجات[4]، العزيز[5]، العلي[6]، المتعال[7]، ذو الجلال[8]، المجيد[9]... هو المتكبّر،

(1) دعاء الجوشن الكبير.
(2) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(3) سورة لقمان، الآية: ٣٠.
(4) سورة غافر، الآية: ١٥.
(5) سورة البقرة، الآية: ٢٠٩.
(6) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(7) سورة الرعد، الآية: ٩.
(8) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
(9) سورة هود، الآية: ٧٣.

وكل معالم العظمة والكبرياء التي تقع عليها العين في هذا العالم، إنما هي ظل لعظمته وكبريائه[١]!

لذلك فهو الحميد[٢] الجدير بالثناء.

الله الحاكم:

لا يظلم الله أحداً[٣]، إنه يريد منّا دائماً أن نوقع أعمالنا على أساس من العدل والقسط[٤]... فكل شيء في هذا العالم، خلق بالنحو الذي يقتضيه النظام الراسخ الذي يسود هذا الوجود، ليكون الجميع متوائمين في ظله، يكمل أحدهم الآخر[٥].

وفي العالم الآخر، حيث يثاب المحسن ويعاقب المسيء، يتقرّر ذلك في إطار النظام المتقن: الفعل وردّ الفعل...

في ذلك العالم يجني كل إنسان قطاف ما غرس في هذا العالم، ويجد نفسه بالمضمون ذاته الذي صاغها وفقه في هذا العالم...

كل حلو أو مرّ يسيغه أو لا يسيغه في ذلك العالم، إنما هو نتاج عمله في هذا العالم، من غير زيادة أو نقص، ومن غير ظلم أو ممالأة[٦].

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٣٧.

(٢) سورة هود، الآية: ٧٣.

(٣) سورة ق، الآية: ٢٩.

(٤) سورة النحل، الآية: ٩٠، الأعراف: ٢٩.

(٥) سورة الأعلى، الآية: ٢. الملك: ٣.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٨. إبراهيم: ٥١. غافر: ١٧.

فالمستقبل الخالد لكل إنسان، رهين عمله وسعيه[1]... سعيه في سبيل بناء ذاته، بناء صحيحاً مستقيماً أو غير ذلك، أي محاولة لخلق البيئة، ليتسنى له من خلال إعداد البيئة الطبيعية والاجتماعية لمعيشته والآخرين، خلق المناخ المناسب لعملية بناء أفضل للنفس.

الختام:

كان هذا جزءاً من أسماء الله وصفاته في القرآن. ويمكن أن نعثر ـ في القرآن خاصة ـ على أسماء وصفات كثيرة له تعالىٰ، قد يتجاوز عددها المئات...

ففي الأفعال التي نسبها هذا الكتاب الإلهي إليه عز وجل، وفي كتب الأدعية والابتهالات نلاحظ الكثير من الصفات الإلهية... مثل ذلك الدعاء المعروف: بدعاء الجوشن الكبير، الذي احتوى وحده على ألف اسم وصفة له تعالىٰ.

الكثير من هذه الأسماء والصفات تركيبية، لفظاً أو معنى... ولأن امتدادات هذا التركيب واسعة جداً، فمن غير المستطاع حصر أسماء الله وصفاته بعدد معين!

وقد استبعد الفلاسفة والعرفاء استقصاء ذلك، حتى عدّوه لا نهائياً[2]!

كانت هذه خلاصة عن المعرفة التي يفيضها القرآن الكريم عن مصدر الفيض الله تعالى... والمعرفة التي وهبنا إيّاها هذا الكتاب

(١) سورة الطور، الآية: ٢١.

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصري، ص: ٢٠.

الإلهي عن مبدع وبارىء الكون[1]... معرفة مرتكزة على الوحي ومتوكئة ـ في الوقت نفسه ـ على الحصيلة المعلوماتية التي استطاع الإنسان الحصول عليها، من خلال التدبّر في الآيات والدلائل، بشأن الله وصفاته...

وهي تروي إلى حدٍّ ما العطش إلى المعرفة... وتوظف في ميدان الحياة، لتعيننا في أعظم قضية نواجهها، وهي إعطاء الوجهة المطلوبة للحياة!

في هذه الدراسة، لا نجد أثراً للأبحاث السجالية المبدّدة للجهد... أو مناقشات التسلية التي تعدّ آفة كبيرة، تهدّد حياة الفرد والأمة بالضياع، وهذا بذاته درس مفيد للنقاشات الميتافيزيقية، لتبتعد عن الأبحاث الدائرة في دوّامة بعيدة عن الوضوح والحسم غالباً، المتعثّرة بآراء غير واعية، وأحكام متسرّعة ظنّية، وتبريرات متعصبة جاهلة لا تثمر غير النزاع والجدال العقائدي العقيم!

وقد ذمّ القرآن الكريم الخائضين في قضايا الغيب، قبل أن يحصلوا على الزاد الفكري اللازم:

﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾[2].

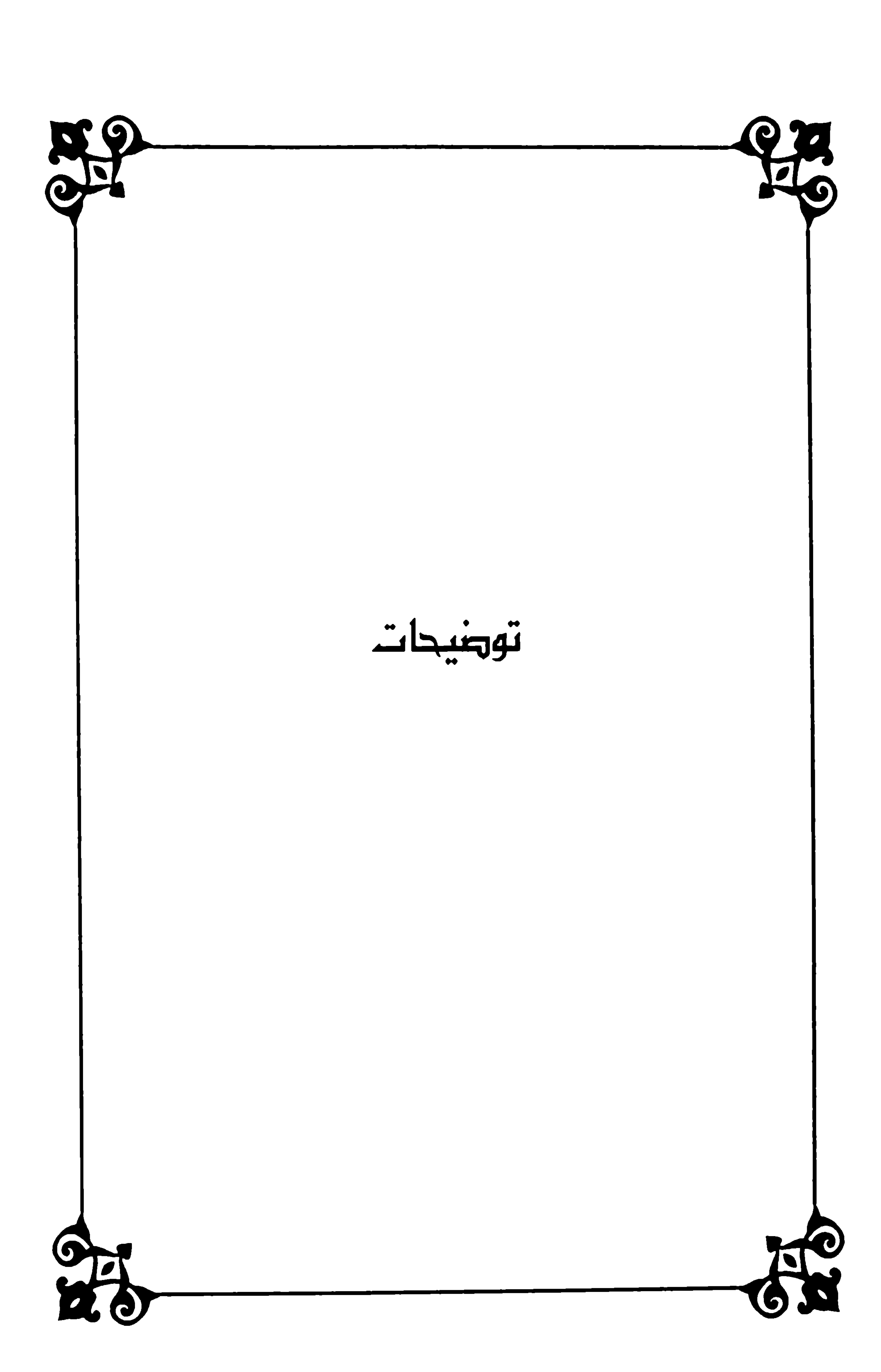
---

(١) لقد تناول الكتاب في بعض القضايا بشكل مختصر جداً، من مثل: علم الله، عدله، و... في الوقت الذي تستحق كل واحدة من هذه القضايا أن تفرد ببحث موسع وشامل، لتظهر على شكل كتاب مستقل ضخم.
ومن حسن الحظ فقد تناول كتّاب وباحثون معاصرون، بعض هذه القضايا، ووضعوا فيها كتباً قيمة، ونأمل أن يتمّ تناول القضايا الأخرى تدريجياً.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٦٦.

نأمل من الله المستعان أن يجعل التوفيق نصيبنا، حتى لا نكون في عداد أولئك الباحثين. . . وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

* * *



توضيحات

١ ـ لماذا وضع العلم المتعلّق
بـ «معرفة مبادىء الطبيعة» بعد العلم الطبيعي

الذين تصدّوا لشرح آثار (أرسطاطاليس) الفلسفية، ومن هم على رأيه، متّفقون عموماً على أنّ التسلسل المراعىٰ في ترتيب الفروع المختلفة لفلسفة أرسطاطاليس هو تسلسل منطقي ودقيق.

إذ ينبغي لرائد طريق المعرفة العلمية للعالم، التعرّف أولاً على منهج المعرفة العلمية، أي المنطق. . .

ذلك أنّ المعرفة العلمية للطبيعة، يجب أن تمرّ عبر المشاهدات الحسّية، والمعلومات المستخلصة من التجربة، والمستنتجة منها بشكل صحيح. . والذي يستطيع أن يعقد الأمل على نجاح مساعيه؛ هو الذي يستقصي تفاصيل أسرار هذا العمل وفنونه، ويدأب في مزاولته!

لهذا نجد المجموعة الفلسفية لأرسطاطاليس تبدأ بالمنطق!

بعد التعرّف على هذا المنهج، يصل الدور للعلم الطبيعي، أي السعي العلمي من أجل معرفة الطبيعة..

ولهذا السبب، تتقدم الفيزياء ـ أي العلم الطبيعي ـ لتحتل الموقع الثاني بعد المنطق في مجموعة أرسطاطاليس الفلسفية.

وبعد الإلمام بالمعرفة العلمية للطبيعة، والتعرّف على العلل والمعلولات الطبيعية؛ ينفتح الميدان تلقائياً بوجه البحث عن العلل الأولى، ومبادىء الطبيعة... فتتصدى الحكمة الإلهية لحمل مهمة هذه الدراسة، واتخاذ مكانها بعد العلوم الطبيعية.

لماذا عرف العلم المتعلق بمعرفة مبادىء الطبيعة بعلم «ما بعد الطبيعة»:

اتّخذ كل قسم في مجموعة أرسطو الفلسفية، اسماً مناسباً لموضوعه ومحتواه:

القسم الأول: لجيكا، أي: المعرفة.

القسم الثاني: فيزيكا، أي: الطبيعيات و..

القسم الثالث: وهو المتعلق بمعرفة مبادىء الطبيعة، فقد تمّ اعتماد موقعه في تسميته، وليس محتواه... ذلك أنّ الأرسطيين أطلقوا عليه اسم ميتافيزيقيا، وقد عرّبت الكلمة في بعض الترجمات العربية بـ: ما بعد الطبيعة[1].

---

(١) أوردت المتون الفلسفية تسميات أخرىٰ لهذا الحقل من الفلسفة، أطلق بعضها وفقاً لموضوع هذا الحقل ومحتواه... من قبيل:
الفلسفة الأولى: أرسطاطاليس، ما بعد الطبيعة، ص: ١٦٠، ابن سينا، الإلهيات ـ الشفاء. =

«ما بعد الطبيعة» أم «ما بعد الطبيعيات»:

نظراً للأساس الخاص المعتمد في تسمية القسم الثالث من فلسفة أرسطاطاليس «ميتافيزيقيا» كان ينبغي ترجمة الكلمة: «ما بعد الطبيعيات» وليس «ما بعد الطبيعة» ذلك أنّ العلوم الطبيعية تسمّى الطبيعيات وليس الطبيعة.

وقد انتبه يحيى بن عدي (٢٨٠ ـ ٣٦٤هـ) ـ المترجم البارع الذي تولى نقل آثار أرسطاطاليس من اليونانية إلى العربية ـ إلى هذه الملاحظة، ولذا نجده يقول في بداية ترجمته لهذا القسم من فلسفة أرسطاطاليس: «غرض الفيلسوف في جميع هذا الكتاب... مطاطافوسيقا أي المسمّى في ما بعد الطبيعيات»[1].

ومما يؤسف له أن تغفل هذه الملاحظة فيما بعد، لتترجم كلمة «ميتافيزيقيا» بـ «ما بعد الطبيعة» كما يقول ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) في تعليقه على هذا القسم من فلسفة أرسطاطاليس:

«تفسير المقالة الأولى في ما بعد الطبيعة، وهي الموسومة

= الحكمة العالية: أرسطاطاليس، ما بعد الطبيعة، ص: ١٨٥.
الحكمة المتعالية: صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص: ١٤و..
العلم الكلي: صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص: ١٤و...
الفلسفة الآلهية: أرسطاطاليس ما بعد الطبيعة، ص: ٧٠٧و..
العلم الإلهي: ابن سينا، الشفاء.
الإلهيات: يحيى بن عدي، تعليقة على مقالة الألف الصغرىٰ.

(١) تفسير يحيى بن عدي، مقالة الألف الصغرىٰ، ص: ٤. (لم نعثر على النص العربي لترجمة يحيى بن عدي، فاضطررنا إلى ترجمة هذه العبارة، اعتماداً على النص الفارسي الذي أورده المؤلف. (المترجم).

بالألف الصغرى»[1]. ولعل منشأ هذا اللبس، يعود إلى أن مادة (فيزيكا) ـ في اليونانية ـ تستخدم بمعنى الطبيعة والعلوم الطبيعية والطبيعيات أيضاً.

ما وراء الطبيعة:

يلاحظ في الكثير من الكتابات الفلسفية المعاصرة، استخدام مصطلح: (ما وراء الطبيعة) غالباً، بدلاً من مصطلح: ما بعد الطبيعة أو ما بعد الطبيعيات. يقول قاموس معين بهذا الشأن:

«ما بعد الطبيعة، حكمة ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة، إحدى فروع الحكمة النظرية لدى القدماء، وهي في الأصل اثنتان:

١ ـ العلم الإلهي. ٢ ـ الفلسفة الأولى.

ومن فروع هذا العلم: المعرفة، النبوة، الإمامة، المعاد...

توضيح: لقد وضع أرسطو هذا الحقل من الحكمة بعد علم الطبيعة (الفيزياء) وأسماه: ميتافيزيقيا، أي: بعد الفيزياء، ثم أطلق هذا الاسم (ما بعد الطبيعة) على هذا العلم... وعليه فما بعد الطبيعة، أصحّ من: ما وراء الطبيعة»[2].

ويبدو أنّ تعبير ما وراء الطبيعة، جاء إشارة إلى أنّ هذا العلم يبحث القضايا «الخارجة» عن حدود الطبيعة.

لهذا السبب لوحظ كراراً في عبارات هؤلاء الكتّاب، إطلاق ما وراء الطبيعة على الموجودات غير المادية المجردة.

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ص: ٣، ط: بيروت ١٩٦٣م.

(٢) فرهنك معين ـ بالفارسية ـ ج: ٤، ص: ٢٦٧.

ويحتمل جداً أن يكون هذا التصوّر الخاطىء لكلمة: ميتافيزيقيا، ناجماً عن نفس الالتباس أو التساهل الذي وقع سابقاً في ترجمة هذه الكلمة بما بعد الطبيعة، بدلاً من: ما بعد الطبيعيات!

ومن المؤسف أن يكون هذا التصوّر قد استلفت نظر عالم بارز كابن سينا، ودعاه لأن يحتمل ـ في كتابه الشفاء ـ أن يكون معنى ما بعد الطبيعة، الشيء الذي انفصل عن الطبيعة، وأصبح مجرّداً!

يقول في هذا الصدد:

«ويشبه في ظاهر النظر، أن يكون علم العدد، هو علم ما بعد الطبيعة[1]، إلاّ أن يكون علم ما بعد الطبيعة، إنما يعني به شيئاً آخر، وهو علم (ما هو مباين) من كل الوجوه للطبيعة»[2].

على أي حال إننا نرىٰ أن لا مفرّ من الرضوخ لاستخدام مصطلح ما بعد الطبيعة في دراستنا هذه، ذلك أن ترجمة (ميتافيزيقيا) بـ: ما بعد الطبيعة، وإن كانت هي الأصح لغوياً، إلا أنها تبدو ثقيلة في الأسماع... وعلى هذا نكتفي بـ (ما بعد الطبيعة) خيراً من إبدالها بكلمة غير مأنوسة. ونذكّر أنّ قصدنا من مصطلح: ما بعد الطبيعة: العلم الذي يأتي تعلّمه بعد علم الطبيعة، وليس الشيء الواقع خلف أو وراء الطبيعة!

---

(١) ما يعنيه ابن سينا، هو أنّ تسمية حقل ما بعد الطبيعة ـ لو قد تمت وفقاً لموقعه في تسلسل حقول الفلسفة المختلفة ـ لكان ينبغي تسميته بعلم العدد أي الرياضيات، ذلك أنّ التسلسل المنطقي للعلم الرياضي، يأتي بعد العلم الطبيعي، ثم يكون الدور للعمل الإلهي، وكأن هذا الفيلسوف الكبير، غفل هذه الملاحظة، وهي أن مجموعة آثار أرسطاطاليس، لم تحتو على شيء باسم العلم الرياضي!!

(٢) الشفاء ـ الإلهيات ـ، ابن سينا، ص: ١٥، ط: طهران. وص: ٢٣، ط: قم.

تعرّف المسلمين على ما بعد الطبيعة لأرسطو:

في عصر ازدهار الثقافة والحضارة الإسلامية، ترجمت الكثير من الآثار العلمية من اليونانية والسريانية والقبطية والبهلوية والهندية إلى العربية. ومن بين الكتب التي تمّت ترجمتها: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس، وبعض الشروح المدونة عليه، حيث نقلت هي الأخرى إلى العربية، ووضعت في متناول العلماء المسلمين.

يقول ابن النديم في هذا الصدد:

«الكلام على كتاب الحروف[١]، ويعرف بالإلهيات، ترتيب هذا الكتاب، على ترتيب حروف اليونانيين، وأوله حرف الألف الصغرى، ونقلها إسحاق[٢]، والموجود منه إلى حرف (مو) حرف الميم، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي. وقد يوجد حرف (نو) باليونانية، بتفسير الاسكندر[٣]، وهذه الحروف نقلها اسطاث الكندي[٤]، وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى[٥] مقالة اللام، بتفسير الاسكندر، وهي الحادية عشرة من الحروف، إلى العربي، ونقل حنين بن إسحاق[٦] هذه المقالة إلى السرياني، وفسّر ثامسطيوس[٧] لمقالة اللام، ونقلها أبو بشر متى، بتفسير ثامسطيوس.

---

(١) من أجل التعرف أكثر على تسلسل الأبواب المختلفة لهذا الكتاب يراجع التوضيح رقم ٢.
(٢) إسحاق بن حنين (٢١٥ ـ ٢٩٨هـ).
(٣) الاسكندر الأفروديسي: من علماء حاضرة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي.
(٤) Eustathius
(٥) (؟ ـ ٣٢٩هـ).
(٦) (١٤٩ ـ ٢٦٤هـ).
(٧) حدود عام ٣٩٥م.

وقد نقلها شملي، ونقل إسحاق بن حنين، عدّة مقالات، وفسّر سوريانوس لمقالة الباء، وخرجت عربي يأتيها مكتوبة بخط يحيى بن عدي»[1].

٢ ـ كتاب الحروف

كتاب الحروف اسم آخر أُعطي لما بعد الطبيعة لدى أرسطاطاليس.

واختيار هذا الاسم لهذا الحقل من فلسفة أرسطاطاليس، إنما تمّ لاعتبار أنّ الحروف ـ حسب الأبجدية اليونانية ـ قد اتّخذت ميسماً لتميز مقالات الكتاب، وفق التسلسل الآتي:

١ ـ مقالة A	Alpha (magor)	مقالة الألف الكبرى
٢ ـ مقالة a	Alpha (minor)	مقالة الألف الصغرى
٣ ـ مقالة B	Beta	مقالة الباء
٤ ـ مقالة r	Gamma	مقالة الجيم
٥ ـ مقالة Δ	Delta	مقالة الدال
٦ ـ مقالة E	Epsilan	مقالة الهاء
٧ ـ مقالة Z	Zeta	مقالة الزاي
٨ ـ مقالة H	Eta	مقالة الحاء
٩ ـ مقالة Θ	Theta	مقالة الطاء
١٠ـ مقالة I	Iota	مقالة الياء

(١) الفهرست، ابن النديم، ص: ٣٦٦، ط: القاهرة، ص: ٣١٢، ط: إيران.

١١ـ مقالة K	Kappa	مقالة الكاف
١٢ـ مقالة L	Lambda	مقالة اللام
١٣ـ مقالة M	My	مقالة الميم
١٤ـ مقالة N	Ny	مقالة النون

أيّ المقالتين المقالة الأولى: a أم A؟

جميع الحروف المستخدمة لتميز هذه المقالات، هي الحروف الكبيرة في الأبجدية اليونانية: B, A, Δ و. . . لكن المقالتين ١ و٢ سمّيتا باسم صورتي حرف واحد (كبير وصغير) هو الحرف A. الأول باسم A (ألفا الكبرى، الألف الكبرى) والآخر بـ: a (ألفا الصغرىٰ، الألف الصغرىٰ) طريقة وضع هذه العلامات على مقالات الكتاب، توجب أن تكون مقالة a أي مقالة الألف الصغرىٰ، متمّمة لمقالة A، أي مقالة الألف الكبرى، ووفق هذا التسلسل، تكون المقالة الأولىٰ في ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس: هي مقالة الألف الكبرىٰ[1].

وقد أوردت النسخة الانجليزية (روس) المقالات الأربع عشرة، بنفس هذا الترتيب. . . أما النسخة العربية المتداولة، فقد تصدّرتها مقالة الألف الصغرىٰ (مقالة ألفا الصغرىٰ) ثم تلتها مقالة الألف الكبرى (مقالة ألفا الكبرى) في المرتبة الثانية.

---

(١) W.D. Ross, Aristatle's Metaphysics طبعت هذه الترجمة لأول مرة عام ١٩٠٨م ثم أعيد طبعها عام ١٩٢٨، بعد مراجعة من قبل المترجم، ثم توالىٰ طبعها ست مرات حتى عام ١٩٦٦م.

يقول ابن النديم في ذلك: «... وأوله حرف الألف الصغرىٰ...»[1].

ثلاث عشرة ام اربع عشرة؟:

يستفاد من كتابات علماء العهد الإسلامي عموماً: أنّ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، يتألف من ثلاث عشرة مقالة... يقول القفطي[2]: «كتابه في ما بعد الطبيعة ١٣ مقالة»[3].

وبالنظر إلى ترتيب حروف الأبجدية اليونانية، يستفاد أنّ مقالة الكاف (K) لم ترد في الترجمات العربية. وقد التفت ابن رشد إلى هذه الملاحظة، فذكرها دون أن يعلّق عليها:

«ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف مقالة الكاف ولا وقعت إلينا»[4].

إحدى عشرة أم اثنتا عشرة؟:

مع أخذ الملاحظة الآنفة الذكر بنظر الاعتبار، يُحلّ لنا إشكال آخر. فحرف (Lambda) اللام، يمثل الحرف الحادي عشر من الحروف الأبجدية اليونانية. ولكن نظراً لاحتواء الكتاب مقالتين يحملان اسم ألف، تصبح مقالة اللام هي المقالة الثانية عشرة. ورغم ذلك نجد كتّاب العهود الإسلامية يشيرون إلى هذه المقالة،

---

(١) الفهرست، ابن النديم، ص٣٦٦، ط: القاهرة، ص: ٣١٢، ط: ايران.

(٢) علي بن يوسف بن إبراهيم القفطي (٥٦٨ ـ ٦٤٦هـ).

(٣) تاريخ الحكماء، ابن القفطي، ص٤٥.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ص ١٤٠٤.

على أنها المقالة الحادية عشرة، وهذا دليل آخر على إغفالهم التام لمقالة الكاف!

لماذا لم ترد (مقالة الكاف) في الترجمات العربية؟:

هل أنّ هذه المقالة لم تكن في متناول المترجمين المسلمين، أم أنّ للأمر سبب آخر؟ لا نعرف شيئاً واضحاً بهذا الخصوص، غير أنّ مطالعة المواضيع التي تضمّنتها مقالة (K) الواردة في الترجمة الانجليزية، يمكن أن تدلنا على ما يساعد في توضيح هذه النقطة جزئياً . . .

فالمطالعة الدقيقة لهذه المقالة، تظهر أنّ مواضيعها عموماً مكرّرة، وهي مجمّعة أو معدّة من عدة فصول: مقالة الباء، مقالة الجيم ومقالة الهاء، من كتاب ما بعد الطبيعة، وفصول من الطبيعيات.

وعلى هذا فمن المحتمل أنّ الذين تولوا تدريس كتاب ما بعد الطبيعة أو دراسته أو مطالعته اعتبروا هذه المقالة زائدة ومكررة، فحذفوها من نسخهم. . ومثل هذه النسخ الخالية من مقالة الكاف، وقعت بأيدي مترجمي العهد الإسلامي ـ فيما بعد ـ فترجموها على ما هي عليه!

٣ ـ الدهر بديلًا عن الله

تتناول الآية ٢٤ من سورة الجاثية إحدى العقائد التي قال بها الدهريون، فتقول:

﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ (سورة الجاثية، الآية: ٢٤).

فهذه الآية تتحدث عمن تصطلح عليه الفلسفة والكلام الإسلاميين بالدهريين.

فمن هم الدهريون؟:

يقول القفطي:

«...فأما الدهريون فهم فرقة قدماء، جحدوا الصانع المدبّر للعالم، وقالوا بزعمهم: إنّ العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه، ولا مختار اختاره، وإنّ الحركة الدورية لا أول لها، وإنّ الإنسان من نطفة والنطفة من إنسان، والنبت من حبة والحبة من نبت. وأشهر حكماء هذه الفرقة ثاليس الملطي[١]»[٢].

ما قاله القفطي بشأن رؤية الدهريين للعالم، أصبح أساساً للكثير من النظريات الفلسفية المادية في القرون الأخيرة. فقد صوّرت هذه النظريات عالم الوجود على هذا النحو:

---

(١) ثاليس الملطي: نحو (٦٤٠ ـ ٥٤٨ ق.م) فيلسوف ورياضي يوناني، صحب فيثاغورس وأخذ عنه، رحل إلى مصر، وأخذ عن علمائها علم الطبيعة والفلسفة، يُعدّ من روّاد الفلسفة اليونانية القديمة، اشتهر بالمبدأ الهندسي المعروف باسمه، اعتقد بأنّ الماء هو كل شيء. ويجد الباحث مشقّة غير قليلة في العثور على صلة بين الأسس الفلسفية التي اعتمدها الملطي والرؤية السائدة لدى الدهريين.

(٢) تاريخ الحكماء، ابن القفطي، ص: ٤٩، ط: مكتبة المثنى ببغداد ـ مؤسسة الخانجي بمصر.

مجموعة من الحركات والتغيّرات وعمليات التجزئة والتركيب المترابطة، المتبادلة التأثير... وبعبارة أخرىٰ: صيرورة مستمرة، تشكل وتكوّن ظواهر لا نهائية متنوعة... ليس لها نقطة بدء ولا توقف!

ولأننا ننظر إليها من خلال عنصر الزمن، فإننا لا نجد لها نهاية بأي اتجاه نظرنا. هذا البعد اللانهائي، نسمّيه الدهر، والزمن، والعصر... وعليه فالظهور والاختفاء من اللوازم الذاتية لتلك الصيرورة، من غير أن تكون هناك حاجة لمؤثر أو فاعل في الظهور والاختفاء: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾[1].

الدهر في مصطلح فلاسفتنا:

أورد ابن سينا في طبيعياته ـ من كتاب الشفاء ـ دراسة مفصلة حول الدهر ومعناه الاصطلاحي، يتلخص في:

حينما يمكن القول: إنّ للموجود الفلاني وقتاً وزمناً، فلأن وجوده تدريجي، وموجود في حالة صيرورة دائماً، نظير الحركة... فإنّ تحققها أمر تدريجي واقعاً، وتقدم أو تأخر جزء منها على الجزء الآخر، أمر حتمي... فمثل هذا الموجود يمتاز ببعد جديد، وهو الذي نسميه بالبعد الزماني[2] أحياناً يكون حقيقة ملموسة غير تدريجية، أي ليست في حالة صيرورة... ولكنها مندمجة بحقيقة ملموسة أخرىٰ في حالة صيرورة، وحسب التعبير الفلسفي: تشكّل معها لوناً من الاتحاد.

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

(٢) هو ما يعبّر عنه اليوم بالبعد الرابع.

فلو افترضت قطعة من الحجر، لم يطرأ على تركيبه وشكله ولونه أيّ تغيير أو تبديل... لكن لو رفعت هذه القطعة برافعة ميكانيكية فوق بناية، لينصب هناك... في تلك اللحظة، حيث تبدأ القطعة بالارتفاع بآلة الرفع... في ركاب تلك الحركة والانتقال من الأسفل إلى الأعلى، في خضم اندفاعته إلى أعلى البناية تبدأ القطعة الحجرية بعداً زمنياً...

بعبارة أخرىٰ: للحجر بُعد زمني عندما يكون في حالة حركة فقط. وعلى هذا، فلا يمكن لأي موجود، إذا كان وجوده غير تدريجي، ولا يحمل عوارض أو صفات تدريجية، اتخاذ بُعد زمني بأي شكل من الأشكال، فمثل هذا الموجود، يفتقد البُعد الزمني، كما تفتقد بعض الموجودات البُعد المكاني.

ومع ذلك، ففي الدراسات الفلسفية الخاصة بهذه الموجودات، نلتقي بتعبيرات تُظهر أنها ليست أجنبية تماماً على الزمن.

مثلاً: الروح المجرّدة عن المادة... نقول: إنّ الروح كانت دائماً، وهي موجودة فعلاً، وستكون. فكلمات: دائماً، كانت، الآن، ستكون... كلها مرتبطة بالزمن... فإذا كانت الروح مجرّدة، وأجنبية تماماً على عنصر الزمن، فكيف سوّغنا لأنفسنا استخدام كلمات لها ارتباط بالزمن؟

الفهم الصحيح لذلك، هو أن الروح المجرّدة ليست وجوداً زمنياً، أي ليس لها ـ في نفسها ـ بُعد زمني، ولا لصفاتها وعوارضها... ولكن بما أننا مشمولون بالبعد الزمني، وقادرون على

إلقاء نظرة على الروح عبر هذا المنظار، يتكوّن لدينا هذا الانطباع، وهو أننا كلّما نظرنا للروح من داخل عجلة الزمن، وجدناها موجودة... وعلى أساس هذه النظرات المتلاحقة، وهذا التلقّي المستمر، نقول: إنّ الروح كانت دائماً، وهي موجودة بالفعل وستكون.

بعبارة ثانية: عندما توازن بين هذه الحقيقة الثابتة، والحقائق المتغيرة المتحوّلة، أي التي هي في حالة صيرورة، نجد أنّ وجودها ثابت دائماً، قياساً للحقائق المتغيرة... إذن فهي موجودة دائماً.

هذا الانطباع الذهني الناجم عن المقارنة بين حقيقة زمنية وحقائق غير زمنية، والذي يسوّغ أن نستخدم بشأنها كلمات من مثل: دائماً، كان، موجود.. يرتبط في الحقيقة باستمرار الزمن، وليس بتجدّده... وهو ما يصطلح عليه فلسفياً: الدهر.

وبشكل أكثر اختصاراً: إنَّ الزمن أو البُعد الرابع هو الحقائق غير الثابتة التي هي في حالة صيرورة، والتي تكشف عن تلك الحالة من عدم الثبات. أمّا الدهر، فهو مظهر لاستمرار وجود موجود ثابت، بمعزل عن حالة التحوّل، قياساً إلى عدم ثبات وانتهاء أيّ موجود من الموجودات الممكنة، التي أمضت وضع عدم الثبات.

لقد نظرنا ذاتياً في هذه الموازنة إلى البُعد الزمني، دفعة واحدة وبصورة حالة مستمرة مضطردة[١].

---

(١) الشفاء ـ الطبيعيات، ابن سينا، تلخيص وتوضيح للصفحتين ٨٠ و٨١.

وبعد بيانه لهذا الموضوع، يوجه ابن سينا انتقاداً شديداً للرأي الذاهب إلى تسمية الدهر، زمان السكون... موضحاً أنّ السكون لا يتلاءم تماماً مع المدّة التي تعني الامتداد، وامتلاك البُعد الزمني... وبهذا تكون جملة: زمان السكون متناقضة!.

ونحتمل بقوة: أن يكون واضعو التعريف الآنف الذكر، قد أرادوا ما قاله ابن سينا نفسه، معبّراً عن الثبات مقارناً بعدم الثبات. وعلى أية حال، فالدهر بأي معنى من هذه المعاني، لا يمكنه أن يكون علة وجود الموجودات والخالق المدبّر للكون. وهذه النقطة واضحة جداً، ويمكن لأي إنسان إدراكها ببساطة، ما لم يسيطر عليه الوهم ويجعله عاجزاً عن تلقي هذه الحقيقة البسيطة والناصعة.

المصادر

أ ـ العربية

١ ـ تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، بيروت ١٩٦٧.

٢ ـ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ١٣٠٥هـ.

٣ ـ الشفاء، ابن سينا، طهران ١٣٠٣هـ.

٤ ـ تأريخ الحكماء، ابن القفطي، مكتبة المثنى، بغداد، موسسة الخانجي ـ مصر (غير مؤرخ).

٥ ـ الفهرست، ابن النديم، القاهرة (غير مؤرخ).

٦ ـ ما بعد الطبيعة، أرسطو، بيروت ١٩٦٧.

٧ ـ مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، القاهرة مطبعة النهضة المصرية ١٣٦٩هـ.

٨ ـ التفسير الكبير، الفخر الرازي، مصر ١٣٥٧هـ.

٩ ـ نهج البلاغة، بيروت ١٣٠٧هـ.

١٠ ـ تاج العروس في شرح القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، مصر ١٣٠٦هـ.

١١ ـ الأسفار الأربعة، صدر المتألهين (ملا صدرا) طهران ـ مطبعة حيدري ١٣٧٩هـ.

١٢ـ الشواهد الربوبية، صدر المتألهين (ملا صدرا) مشهد ١٣٤٦هـ.

١٣ ـ تفسير القرآن، صدر المتألهين (ملا صدرا) شيراز، مطبعة محمدي ١٣٣٢هـ.

١٤ ـ المبدأ والمعاد، صدر المتألهين (ملا صدرا) إيران ١٣١٤هـ.

١٥ ـ التوحيد، الصدوق (ابن بابويه) طهران، مطبعة حيدري ١٣٨٧هـ.

١٦ ـ الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، طهران، ١٣٨٩هـ.

١٧ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت ١٣٧٩هـ.

١٨ ـ تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، مشهد (غير مؤرخ).

١٩ ـ شرح الإشارات، نصير الدين الطوسي، إيران ١٣٠٥هـ.

٢٠ ـ في ظلال القرآن، سيد قطب، بيروت ١٣٧٩هـ.

٢١ ـ الكافي، الكليني، طهران ١٩٦٩م.

٢٢ ـ الكتاب المقدس.

ب ـ الفارسية

٢٣ ـ فلسفة، شريعتمداري، اصفهان، انتشارات مشعل، ١٩٦٨م.

٢٤ ـ عرشية، صدر المتألهين، اصفهان ١٩٦٢م.

٢٥ ـ شرح فصوص الحكم، قيصري، طهران، مطبعة دار الفنون ١٢٩٩هـ.

٢٦ ـ فرهنك فارسي (معين)، محمد معين، أمير كبير.

٢٧ ـ تفسير يحيى بن عدي بر مقالة «ألف صغرىٰ» يحيى بن عدي، طهران ١٣٤٦هـ.

٢٨ ـ أوستا، نكارش جليل دوست خواه، از كزارش إبراهيم بور داود، مرواريد ١٩٦٤م.

٢٩ ـ كزيده أوبانيشادها، ترجمة دكتور رضا زاده شفق، طهران، بنكاه ترجمة ونشر كتاب ١٩٦٧م.

٣٠ ـ تاريخ كليساي قديم در امبراتوري روم وإيران، و.م ميلير، لابيزيك ١٩٦٦م.

ج ـ الانجليزية

31 - A.j. Arberry, Revelation and Reason in Islam. London.

32 - Azimoph. The New Intelligent Man's Guide to Science. NewYork 1965.

33 - Brockhaus Enzyklopadie. (Wiesdaden: F.A. Brockhaus, 1969).

34 - Bharatan. Kumareppa, The Hindu Conception at Diety - London: 1934.

35 - W.D. Ross, Aristatile's Metaphysics (Oxford: clarendon press, 1924).

الفهرس